# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

DREIZEHNTER BAND
ZWEITES UND DRITTES HEFT
MIT 3 ABBILDUNGEN IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 21. JULI 1910



1910
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

**Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen**; der Preis für den Jahrgang beträgt 18 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

**Der Umfang des Archivs soll in diesem Jahr versuchsweise verstärkt werden**, da mit dem Anwachsen der religionsgeschichtlichen Literatur auch die Berichte an Umfang zunehmen und vorausgesehen werden kann, daß mit den 9 Bogen für das Heft nicht mehr auszukommen ist, die der Verlag statt der angekündigten 7 Bogen in den letzten Jahren geliefert hat. Die Erhöhung des Preises von 16 auf 18 M. wird man nicht unbillig finden, da jener Preis für 28 Bogen berechnet war, jetzt aber 40 Bogen geliefert werden sollen.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa vier Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg und W. Caland), iranische (W. Geiger), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), christliche (H. Holtzmann); germanische (F. Kauffmann), ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, Indonesien H. H. Juynboll, Sibirien L. Sternberg). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Jurisprudenz (A. Hellwig). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

---

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

# I Abhandlungen

## Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende

Von **I. Friedlaender** in New York

### I
### Pseudokallisthenes

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell findet sich zuerst in jenem Werke, aus dem die Alexanderdichtung aller Zeiten und Länder geschöpft hat, in dem sogenannten Pseudokallisthenes.[1] Dieses Werk, dessen Anfänge in die Ptolemäerperiode hinaufreichen[2] und das in der uns überkommenen Gestalt das Produkt eines langsamen literarischen Prozesses bildet, ist uns in drei Hauptrezensionen überliefert, die durch verschiedene Handschriftentypen repräsentiert sind.[3] Die für uns erreichbar älteste[4] Redaktion des Romans liegt in der sogenannten Rezension $\alpha$ vor, die spätestens um

[1] Herausgegeben von Carl Müller als Anhang zu Dübners Ausgabe von Arrian, Paris 1846. Müllers Text geht auf drei Pariser Kodizes zurück, die von ihm *A*, *B* und *C* genannt werden. Diese Kodizes repräsentieren drei verschiedene Rezensionen, die mit *A'*, *B'* und *C'* oder besser mit $\alpha$, $\beta$ und $\gamma$ bezeichnet werden. Über die ungemein komplizierten literarkritischen Probleme des Pseudokallisthenes, die im Texte nur gestreift werden konnten, siehe Müller in der Einleitung zu seiner Ausgabe, p. XVff.; Zacher *Pseudo-Callisthenes* Halle 1867, p. 5ff., 102ff.; Rohde *Der griechische Roman und seine Vorläufer* Leipzig 1876, p. 184ff.; Kampers *Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage* Freiburg i. Br. 1901, p. 55ff. und 184ff.; Ausfeld *Der griechische Alexanderroman* Leipzig 1907, p. 8ff.

[2] Rohde a. a. O. p. 184, Anm. 1. [3] S. oben Anm. 1.

[4] Vgl. Rohde p. 185, Anm. 2.

300 n. Chr. abgeschlossen war.[1] Die Rezension $\beta$ ist eine etwas jüngere Fassung, „welche aus jener älteren großenteils durch eine mit bestimmter Absicht ausgeführte Revision hervorging“[2] und dieselbe „teils durch selbsterfundene Züge, teils aus anderen Quellen“[3] ergänzte. Die Rezension $\gamma$ ist nach dem Urteile Zachers[4] „eine ungeschickte, kritik- und geschmacklose Erweiterung von $\beta$. Einzelnes wurde zu vermeinter Verschönerung durch bloßen Aufputz angeschwellt, vieles aus verschiedenen Quellen, wie sie gerade der Zufall darbot, zu vermeinter Vervollständigung eingeschaltet, namentlich in Beziehung auf die wunderbaren Erlebnisse und Begegnisse Alexanders im fernen Osten.“ Es muß jedoch energisch betont werden, daß die Rezensionen $\beta$ und $\gamma$, wenn auch jünger als $\alpha$, so doch gelegentlich ältere Materialien benutzen und daher auch „ältere Sagen und ältere Textüberlieferungen enthalten können“.[5] Für unsere Zwecke endlich müssen wir noch der Leidener Handschrift[6] gedenken, die im allgemeinen $\beta$ folgt, aber mehrfach auch mit $\gamma$ zusammengeht.

Die Episode vom Lebensquell findet sich in Alexanders Brief an seine Mutter Olympias, der in Müllers Ausgabe Kapitel 23—42 des zweiten Buches umfaßt.[7] Dieser Brief findet sich in $\alpha$ überhaupt nicht. $\beta$ bietet ihn in kürzerer, $\gamma$ in bedeutend ausführlicherer Gestalt. In der letzteren Rezension ist überdies die Briefform in die Erzählungsform aufgelöst. Kodex $L$ geht auch in diesem Teile des Werkes im allgemeinen mit $\beta$ zusammen. Allein an mehreren Stellen,

---

[1] Ibidem Anm. 1 und Ausfeld a. a. O. p. 10, Anm. 2.

[2] Zacher a. a. O. p. 12.

[3] Ausfeld p. 16. [4] a. a. O. p. 13.

[5] Wilhelm Kroll bei Kampers a. a. O. p. 58.

[6] Herausgegeben von Heinrich Meusel, Leipzig 1871 (Sonderabdruck aus dem 5. Supplementband der *Jahrbücher für klassische Philologie*). Über die Handschrift selber siehe die Einleitung des Herausgebers. Ich bezeichne die Handschrift im folgenden mit *L*.

[7] Vgl. über die Komposition dieses Briefes Rohde a. a. O. p. 189.

die für unseren Gegenstand von grundlegender Bedeutung sind, stimmt er mit $\gamma$ überein und weist mehrfach sehr altertümliche Züge auf.[1]

Ich gebe im folgenden eine kurze Übersicht über den Inhalt des Briefes, wie er sich in den verschiedenen Rezensionen darstellt.[2] Die in demselben enthaltene Episode vom Lebensquell gebe ich, soweit es für unseren Gegenstand notwendig erscheint, in wörtlicher Übersetzung wieder.[3] Ich lege die im Kodex *C* niedergelegte $\gamma$-Rezension, die bei weitem die ausführlichste ist, zugrunde, merke jedoch die Abweichungen der anderen Rezensionen an Ort und Stelle an. Um späteres Zitieren in dieser Abhandlung zu erleichtern, teile ich den folgenden Auszug in Paragraphen ein. . In den Anmerkungen deute ich die mannigfachen inhaltlichen und literarkritischen Schwierigkeiten dieses außerordentlich komplizierten Stückes an.

§ 1. Der Brief, der an Alexanders Mutter Olympias und seinen Lehrer Aristoteles[4] adressiert ist, beginnt (Kapitel 23) mit der Mitteilung von Alexanders Sieg über Darius. *C* fügt noch die Nachricht über seine Heirat mit Roxane hinzu, verläßt sodann plötzlich, ohne Schlußformel, die Briefform und setzt den Bericht in der dritten Person fort. *B* und *L* dagegen behalten die Briefform im Verlaufe des ganzen Abschnittes bei.

---

[1] Müllers Ausgabe folgt in diesem Teile des Werkes dem Kodex *C*. Den Text des Olympiasbriefes nach *B* samt französischer Übersetzung bietet Berger de Xivrey *Traditions Tératologiques* Paris 1836, p. 350ff. Eine kritische Übersetzung und Rekonstruktion dieses Abschnittes nach $\beta$ bietet Ausfeld a. a. O. p. 80ff.

[2] Eine Analyse dieses Abschnittes findet man bei Zacher a. a. O. p. 132ff. Für unsere Zwecke jedoch ist sie durchaus unzureichend.

[3] Ich lege die Übersetzung von Weismann *Alexander, Gedicht des 12. Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht* Band II, Frankfurt a. M. 1850, zugrunde, folge ihr jedoch nicht im einzelnen, da sie keineswegs frei von Irrtümern ist.

[4] *C* läßt Aristoteles aus, vgl. Müllers Ausgabe Kap. 23, Anm. 1.

§ 2. Die folgenden acht Kapitel (24—31) finden sich nur in *C*. Kap. 24 handelt von Alexanders Zug nach Judäa, Kapp. 25—28 von seinen Erlebnissen in Ägypten.

§ 3. Nachdem[1] Alexander die gesamte bewohnte Erde erobert, will er in die unbewohnte ziehen. Er begibt sich mit seiner Armee, die sich auf seinen Befehl auf sechs Monate hinaus verproviantiert, auf den Weg. Während des Zuges stoßen sie auf allerlei Ungeheuer, die ihnen viel zu schaffen machen (Kap. 29).

§ 4. Alexander gelangt an einen Sandstrom, der drei Tage von Wasser und drei Tage von Sand fließt. Derselbe wird vermittelst steinbeladener Holzkästen überschritten (Kap. 30).

§ 5. Jenseits des Stromes findet er eine andere Welt.[2] Die Menschen sind nicht mehr als anderthalb Ellen groß. Sie werden wegen ihrer winzigen Gestalt in Frieden gelassen.

§ 6. Vorwärtsschreitend findet Alexander eine Inschrift des Königs Sesonchosis, die verkündet, daß dieser Herrscher hier umkehren mußte, weil er nicht weiter vordringen konnte. Alexander verhüllt die Inschrift und zieht weiter (Kap. 31).

§ 7. Die folgenden zwei Kapitel (32—33) finden sich auch in *B* und *L*.

Nachdem[3] Alexander mehrere Wegweiser[4] in Dienst genommen hatte, wollte er in die entfernteren Teile der Wüste[5] nordwärts[6] ziehen.

---

[1] Man hat entschieden den Eindruck, daß mit Kap. 29 eine neue Quelle beginnt.

[2] Unten dagegen (§ 16) findet Alexander die andere Welt nach Überschreitung der Schlucht.

[3] Hier scheint wiederum eine neue Quelle vorzuliegen.

[4] *πλείονας ὁδηγούς*, *L* einfach *ὁδηγούς*, *B* *τοὺς πλείονας ὁδηγούς*. Der Artikel zeigt, daß der Brief fragmentarisch ist.

[5] Der armenische Pseudokallisthenes, ebenso die Version des Josippon, die mit jenem häufig zusammengeht, fügen hinzu: der Meder, siehe Ausfeld p. 81 zur Stelle.

[6] *κατὰ τὴν ἅμαξαν τοῦ πόλου* „nach dem Wagen des Polarsternes", vgl. unten S. 171, Anm. 7.

§ 8. Alexander und seine Begleiter gelangen in einen von Riesen bewohnten Wald, dessen Früchte (nach den meisten Rezensionen Äpfel) ihnen als einzige Nahrung dienen (Kap. 32).

§ 9. Kap. 33, das *B* und *L* in etwas abweichender Gestalt bieten, berichtet von allerhand Kämpfen mit menschlichen Ungeheuern, zu dem Kap. 34, das sich nur in *C* findet, fernere Abenteuer hinzufügt.

§ 10. Kap. 35, das sich an dieser Stelle nur in *C* findet[1], berichtet von Alexanders Zusammentreffen mit den Brahmanen auf deren Insel.

§ 11. In Kap. 36 setzen *B* und *L* wieder ein.

Alexander stößt auf die Eintagsbäume, die im Laufe eines Tages aufblühen und verschwinden, und ähnliche Abenteuer mehr (Kap. 36).

§ 12. Am darauffolgenden Tage ziehen sie irrend umher. Die Wegweiser remonstrieren: „Wir wissen nicht, wohin wir kommen; laß uns umkehren, damit wir nicht in schlimme Gegenden geraten". Alexander jedoch schlägt ihre Warnungen in den Wind.

„Nachdem er nun zehn Tage weiter gezogen war, zeigte sich kein Tageslicht mehr, sondern bloß während einer Stunde ein schwacher Glanz."[2] Sie stoßen auf allerlei gräßliche Ungeheuer. „Seine Freunde redeten dem Alexander dringend zu, er möge umkehren. Aber er wollte nicht, weil er das Ende der Welt zu sehen wünschte"[3] (Kap. 37).

§ 13. Sie ziehen durch eine tierlose Wüste am Meere hin. „Die Sonne[4] erblickten sie nicht mehr, sondern dunkel war die Luft zehn[5] Tage lang."[6]

---

[1] Den Inhalt dieses berühmten Kapitels bietet die Rezension α und die von ihr abhängigen Bearbeitungen im dritten Buche Kap. 5 ff.

[2] Dieser Satz nur in *C*.

[3] Ähnlich auch *B* und *L*.

[4] *B* οὐρανόν.

[5] Weismann S. 130 irrtümlich 12.

[6] Ist dies eine Doublette des Satzes oben, Z. 20—22, und ist jener Satz, der sich nur in *C* findet, in den anderen Rezensionen absichtlich beseitigt?

§ 14. Er versucht nach einer geheimnisvollen Insel, die sich in nächster Nähe befindet, hinüberzusetzen, aber der Versuch nimmt einen kläglichen Ausgang.

§ 15. Die Entdeckung von Perlen im Bauche eines Krebses veranlaßt Alexander, in einem gläsernen Fasse in die Meerestiefe zu steigen[1], aus der er nach vielen Gefahren ans Licht kommt[2] (Kap. 38).

§ 16. Man gelangt in eine Ebene, die von einer Schlucht geteilt ist. Alexander überbrückt die letztere und bringt eine Inschrift an, des Inhalts, daß er dieselbe mit seinem ganzen Heere überschritten habe, „um das Ende der Welt zu erreichen, wie es die Vorsehung beschlossen hat“.[3]

§ 17. Nach drei[4] Tagen gelangt man an einen Ort, wo die Sonne nicht schien. Dort ist das sogenannte Land der Seligen.[5]

---

[1] Der Sachverhalt ist hier anscheinend verdunkelt. Als Beweggrund figuriert hier Perlenfischerei, während er in Wahrheit Wißbegierde ist, vgl. unten S. 181 f.

[2] Den Abstieg in die Tiefe läßt *B* aus.

[3] Alles dies nur in *C*. Das folgende auch in *B* und *L*.

[4] *BL*: zwei.

[5] *C*, *B* (vgl. Berger de Xivrey p. 366) und *L* haben gleichmäßig *Ἐκεῖ οὖν ἐστὶν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα.* Das Land der Seligen liegt demnach innerhalb des Landes der Finsternis, und so heißt es auch ausdrücklich in dem Resumé des Olympiasbriefes (s. über dasselbe unten S. 176 ff.), daß es im Lande der Seligen völlig Nacht war (unten S. 177, Z. 15). Indessen liegt hier ohne Zweifel ein sehr altes Mißverständnis vor. Denn nach einer anderen Stelle (S. 170) gelangt Alexander, erst nachdem er dreißig Schoinoi im Dunkeln vorwärtsgeschritten war, ins Land der Seligen und sieht daselbst „einen Glanz ohne Sonne, Mond und Sterne“ (§ 27). Das Land der Seligen liegt demnach, wie man von vorne herein erwartet, jenseits des Landes der Finsternis. Unser Text will demnach besagen, daß die Sonne zwar dort nicht schien, daß es aber, im Unterschied von der irdischen Welt, ohne Sonne hell war, und der Autor hat seine Quelle mißverstanden. — Woher Ausfeld (p. 83) seine Übersetzung: „von dort wollte ich mit meinen Dienern das Land der Seligen aufsuchen“ — ein Satz der freilich die erörterte Schwierigkeit beseitigen würde —, geschöpft hat, ist nicht recht ersichtlich.

§ 18. Alexander[1] wollte das Fußvolk, die Greise und Frauen samt deren Gepäck[2] zurücklassen und[3] nur mit auserwählten Jünglingen[4] in jene Gegenden eindringen.[5] „Kallisthenes aber, einer seiner Freunde, riet ihm, mit 40 Freunden, 100 Knaben und 1200[6] Soldaten in das Land zu ziehen.“

„Der[7] König Alexander brach also mit diesen auf[8] und gebot, daß kein Greis ihm folgen solle.“ Ein Greis jedoch, dessen zwei Söhne Alexander begleiteten, verstellt sich und zieht heimlich mit.

§ 19. „So zogen sie mit Alexander[9] und fanden einen nebligen Ort.[10] Da sie, weil der Ort unwegsam war, nicht weiter vordringen konnten, so brachen sie ihre Zelte ab.“

§ 20. „Am folgenden Tage aber nahm Alexander die tausend Bewaffneten[11] und drang mit ihnen in das Land ein, um zu erforschen, ob dort das Ende der Welt sei.“[12]

---

[1] Hier beginnt anscheinend ein neuer Bericht.

[2] Weismann p. 132 l. Z. übersetzt die Stelle falsch.

[3] Die Worte: „Das Fußvolk . . . und“ fehlen in *B*. Dies ist auch logischer, da der Rat, nur Jünglinge mitzunehmen, erst von Kallisthenes kommt. *L* bietet dieselben Worte inhaltlich an einer anderen Stelle (unten Anm. 8). [4] *B* und *L τοὺς ἰδίους μου δούλους*.

[5] Ausfelds Übersetzung ist hier gekürzt und verdunkelt den Sinn.

[6] *B* + *ἐκλεκτοῖς*; *L* + *μόνοις γνησίοις*.

[7] Das Folgende bis S. 169, Anm. 1, fehlt in *B*.

[8] *L* anstatt dessen: „Indem ich nun das Fußvolk samt den Greisen und Frauen zurückließ, nahm ich alle jungen auserwählten Soldaten und zog mit ihnen.“ Vgl. oben, Anm. 3. [9] *L* + drei Tage.

[10] *τόπον ὁμιχλώδη*. Was soll dieser neblige Ort im Lande der Finsternis oder im Lande der Seligen (letzteres Josippon, unten S. 180, Anm. 3)? Ist damit das Paradies gemeint, das nach der sehr altertümlichen syrischen Alexanderlegende (s. über dieselbe Kap. III) von Nebel umgeben ist und das dem Alexander wie überhaupt jedem Sterblichen unzugänglich ist? (vgl. Budge *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of Pseudocallisthenes*, Cambridge 1889 p. 152 und unten p. 198 ff.). Überhaupt hängt dieser Paragraph sowohl mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden schlecht zusammen. Er schwebt gänzlich in der Luft und scheint das Fragment eines anderen Berichtes zu sein.

[11] *C τοὺς χιλίους ἐνόπλους* mit Artikel, den *L* ausläßt. Vorher (§ 18) waren es 1200 Soldaten, außerdem 40 Freunde und 100 Knaben. Hier liegt anscheinend eine andere Quelle vor.

[12] *μήπως ἐνταῦθά εἰσι τὰ ἄκρα (L τὸ τέλος) τῆς γῆς*.

§ 21. „Und da er eingedrungen war, da sah er zur Linken einen hellern Raum und zog durch wüste und felsige Gegenden bis zur Mitte des Tages. Dieses erkannte er aber nicht nach der Sonne, sondern mit Schnüren (σχοίνοις) maß er den Weg nach der Geometrie und erkannte daraus die Zeit. Nachher aber ward Alexander bange und er kehrte um, weil der Weg ungangbar war.“[1]

§ 22. „Als er aber wieder hinausgelangt war, wollte er nun nach rechts ziehen. Denn es war eine flache Ebene, aber finster und dunkel.“[2]

§ 23. „Er war nun in Verlegenheit, weil keiner der Jünglinge ihm riet, in das finstere Land einzudringen, aus Furcht, daß wenn die männlichen Pferde durch die Dunkelheit des langen Weges erschöpft würden, sie nicht wieder zurückkehren könnten.“

Alexander sehnte sich nunmehr nach dem Rate eines Greises. Der Greis, der heimlich mitgezogen war, stellt sich sodann Alexander vor und spricht ihn folgendermaßen an: „Das kannst du einsehen, o König Alexander, daß wenn die Pferde hineingegangen sind, du das Licht nicht mehr sehen wirst. Wähle also die Stuten[3] aus, welche Fohlen haben und lasse die Fohlen hier.[4] Wir aber wollen mit den Stuten in das Land eindringen und dieselben werden uns wieder hierherbringen.“ Alexander folgt dem Rate des Greises.

§ 24. „Der Greis aber befahl seinen Söhnen, das, was sie nach dem Eindringen auf der Erde finden würden, zu sammeln und in ihre Säcke zu stecken.“

---

[1] Dieser Paragraph nimmt sich etwas seltsam aus. Er scheint fast eine Doublette von § 19 zu sein.

[2] Das heißt wohl: sie hatten die dunkle Ebene vor sich und sie waren nun darauf bedacht, in dieselbe einzudringen.

[3] *B* (s. unten S. 171, Anm. 6) hat Eselinnen statt Stuten. *L* liest wie *C*, doch eine Bemerkung am Rande von *L* (ed. Meusel p. 765, Anm. 76) weist auf die Variante hin. Der armenische Pseudokallisthenes, ed. Raabe p. 72, hat bloß eine Eselin (s. unten S. 180, Anm. 2). Dieser Unterschied ist ein wichtiges Merkmal der Rezensionen.

[4] Dies heißt anscheinend: am Eingang zum Lande der Finsternis. Sie sind also noch nicht im Dunkeln. Dagegen war es schon § 13 und § 21 dunkel.

§ 25. „Und es zogen mit Alexander 360 Krieger.“[1]

§ 26. „So[2] drangen sie auf einem finstern Wege fünfzehn Schoinoi vor. Da sahen sie einen Ort und an demselben war eine durchsichtige Quelle, deren Wasser blitzte wie der Blitz.[3] Die Luft aber dort war wohlriechend und sehr lieblich.[4] Da aber der König Alexander hungrig geworden war und etwas genießen wollte, so rief er den Koch namens Andreas[5], und befahl ihm Speise[6] zurechtzumachen. Dieser nahm einen gedörrten Fisch[7] und ging zu dem durchsichtigen Wasser der Quelle[8], um denselben zu waschen. Wie er aber

---

[1] Dies stammt anscheinend aus einer anderen Quelle, die möglicherweise mit der des folgenden Paragraphen identisch ist. Über die Zahl 360 vgl. später. *L* fügt noch den Satz hinzu: „und ich befahl, daß die (*τοὺς*) sechzig Fußsoldaten vorausschreiten.“ Dies kann nur aus einem älteren Berichte stammen, der nicht mehr erhalten ist. — Anstatt dieses ganzen Abschnittes, der oben S. 167, Anm. 7, beginnt, bietet *B* einen einzigen Satz, der stark verstümmelt ist und nach Ausfelds Rekonstruktion (p. 84, Anm. 1) folgendermaßen lautet: „Außerdem ließ ich Eselinnen mitführen, deren Fohlen unterdessen im Lager angebunden waren.“ Vgl. die Übersetzung Berger de Xivreys p. 367.

[2] Hier beginnt höchstwahrscheinlich eine von den übrigen Berichten verschiedene Quelle, s. darüber unten S. 182 f. § 25 mag derselben Quelle entstammen.

[3] *L* + *καὶ ἕτερα πλεῖστα ὑδάτων*. Vgl. unten S. 170, Anm. 4.

[4] Der Satz fehlt in *B*. Anstatt „und sehr lieblich“ *L*: „und nicht im geringsten dunkel.“

[5] Die Worte *ὀνόματι καλούμενον Ἀνδρέαν* fehlen in *B*. In *L* (cf. ed. Meusel p. 765, Anm. 33) sind die Worte *ὀνόματι Ἀνδρέαν* von gleichzeitiger Hand am Rande nachgetragen. Der Name dürfte von dem Koche Andreas abgeleitet sein, der nach Diodor 8, 24 der Stammvater der sikyonischen Herrscher war. Prof. Carl Dyroff in München machte mich in liebenswürdiger Weise auf die Stelle des Diodor aufmerksam.

[6] Genauer „Zuspeise“, „Zukost“: *προσφάγιον* (nach Stephanus s. v. ist der Ausdruck vulgär). Der Unterschied ist nicht gleichgültig. Vgl. unten S. 205, Anm. 2.

[7] *C ὠοταριχον*, das Müller in *αὖον τάριχον* verbessert. *B* und *L* bloß *τάριχον*, das wohl auch in der Lesart von *C* vorliegen dürfte. Vgl. Stephanus *Thesaurus* s. v. *τάριχος*. Ausfeld übersetzt „Salzfisch“.

[8] *πηγῆς*, *L γῆς*. Letzteres dürfte ein bloßer Schreibfehler sein.

in dem Wasser hin und her geschüttelt wurde, ward er sofort lebendig und entschlüpfte den Händen des Koches. Der Koch sagte[1] niemandem, was geschehen war, sondern nahm von diesem Wasser[2] und bewahrte es in einem silbernen Gefäße.[3] Es hatte die ganze Gegend eine überreiche Fülle von Wasser.[4] Davon tranken alle und nahmen Nahrung zu sich"[5] (Kap. 39).

§ 27. „Nachdem sie Speise zu sich genommen hatten, zog[6] Alexander dreißig[7] Schoinoi weiter. Da sah er nun einen Glanz ohne Sonne und Mond und Sterne." Zwei[8] Vögel mit menschlichen Gesichtern treten ihm in den Weg und befehlen ihm umzukehren. Einer derselben ruft ihm zu: „Das Land, welches du betrittst, o Alexander, gehört Gott allein. Kehre um, Elender, denn das Land der Seligen[9] wirst du nicht betreten können. Kehre also um, o Sterblicher, ziehe in dem Lande, das dir gegeben ist, umher und füge dir[10] keine Trübsal

---

[1] *L* + φοβηθείς „aus Furcht". Wovor? vgl. unten S. 188, Anm. 1.

[2] *L* + trank davon, s. fg. Anmerkung. Dies scheint im Kodex *C* bloß ausgefallen zu sein, da an einer anderen Stelle darauf Bezug genommen wird, vgl. unten § 31.

[3] Der ganze Satz fehlt in *B*. Danach machte der Koch keinen widerrechtlichen Gebrauch vom Lebensquell, s. unten S. 188, Anm. 2.

[4] *βρύων ὕδατα*, *L* : *β. ὑ. πολλά*, vgl. unten S. 187, Anm. 1.

[5] Dieser Satz fehlt in *B*. — *L* bietet folgenden Zusatz: *ὢ τῆς ἐμῆς δυστυχίας ὅτι οὐκ ἔκειτό μοι πιεῖν ἐκ τῆς ἀθανάτου ἐκείνης πηγῆς τῆς ζῳογονούσης τὰ ἄψυχα, ἧς ὁ ἐμός μάγειρος τετύχηκεν.* Derselbe Zusatz findet sich inhaltlich in dem aus dem 13. Jahrhundert stammenden byzantinischen Alexandergedicht, vgl. Christensen in den *Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München* 1877, p. 50f. Über die Wichtigkeit dieses Zusatzes s. unten S. 189, Anm. 1.

[6] Mit diesem Worte beginnt eine andere Quelle, die wahrscheinlich mit § 17 zusammenhängt. Siehe darüber unten S. 178ff.

[7] Der Armenier hat bloß 15, s. S. 180, Anm. 2.

[8] So *BL*. *C* ungenau: drei.

[9] *C*: *Μακάρων χώραν*; *B*: *Μ. γῆν*; *L*: *Μ. νήσους*. Siehe unten S. 197, Anm. 1.

[10] *B* + „und denen mit dir". — Weismanns Übersetzung dieser Stelle (p. 135) ist unzuverlässig.

zu." „Alexander erbebte und gehorchte in höchst lobenswerter Weise[1] der Stimme, die durch die Vögel an ihn gelangte."[2]

§ 28. Alexander aber, „nachdem er sich mit der Vorsehung im Himmel versöhnt hatte", ließ verkünden, daß ein jeder mitnehmen solle, was ihm in die Hand komme, „sei es Stein, oder Kot, oder Holz". Doch nur ein Teil gehorchte. Sein Freund Philon, dem er denselben Rat erteilt, versieht sich mit einem scheinbar unbrauchbaren Steine. Besonders die Söhne des Alten versahen sich reichlich.[3]

§ 29. „Alexander aber[4] schickte den Wegweiser[5] mit den Eseln[6] voraus und zog wieder nordwärts.[7] Den Stimmen der Stuten[8] folgend, gelangte er in einigen[9] Tagen wieder aus dem Lande."

„So kamen sie aus dem mit ewiger Nacht bedeckten Lande heraus"[10] (Kap. 40).

---

[1] Vgl. Müllers Ausgabe Kap. 40 Anm. 4 und die Lesart von *L*.

[2] Die armenische Version (s. unten S. 180, Anm. 2) lautet anstatt dessen: „da wurde ich von Zittern und Zagen ergriffen und, voller Furcht und Demut, gehorchte ich mit Notwendigkeit der göttlichen Stimme, die durch die zwei Vögel sprach". — Nach Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25, Anm. 2, ist dieser Paragraph aus einem anderen Teile eingeschoben. Allein, wie unten (S. 199) nachgewiesen wird, ist gerade dieser Paragraph der Kern der ganzen Erzählung.

[3] Der ganze Paragraph fehlt in *BL*. Er ist anscheinend eine Dublette von § 24 und ist in *C* wohl aus einer anderen Quelle eingeschoben, s. unten S. 188, Anm. 4.

[4] *BL* + ἐξιλεωσάμενος, vgl. den ersten Satz des vorhergehenden Paragraphen.

[5] *L* und *C* Singular, ebenso die armenische Version (cf. *L* ed. Meusel p. 766, Anm. *). *B*, dem Müllers Text folgt, hat den Plural. Vgl. oben S. 164, Anm. 4. Diese Differenz ist nicht ohne Belang, s. unten S. 213, Anm. 8 und S. 214, Anm. 1.

[6] *BC* τὰς ὄνους; *L* τὰς ἵππους. Die erstere Lesart stimmt mit der von *B* (oben S. 168, Anm. 3) überein.

[7] κατὰ τὴν ἅμαξαν . . . τῶν ἀστέρων, vgl. oben S. 164, Anm. 6.

[8] *BL*: „der Fohlen und deren Mütter".

[9] *BL*: 22; Josippon Kap. 10: zwanzig.

[10] Dieser Satz fehlt *B* und *L*. Vgl. S. 166, Anm. 5.

§ 30. Ans Licht angelangt, „da, wo die anderen Soldaten waren“[1], entdeckten sie, daß sie Perlen und Edelsteine in Händen hatten. „Da bereuten es die, welche nichts genommen hatten; diejenigen aber, welche etwas genommen hatten, dankten alle dem Alexander und dem Greise[2] für ihren guten Rat“.[3] Auch der Stein, den Philon mitgenommen hatte, erwies sich als reines Gold.[4]

§ 31. „Jetzt[5] erzählte auch der Koch, wie das Essen (τὸ ἔδεσμα) lebendig geworden war.[6] Da ward Alexander zornig und befahl ihn fürchterlich zu peitschen.[7] Dieser sprach jedoch zu ihm: ʻwas nützt dir die Reue über eine vergangene Sache?ʼ Er sagte aber nicht[8], daß er von dem Wasser getrunken oder davon

---

[1] Die in Anführungszeichen eingeschlossenen Worte fehlen in *BL*. Dies ist vielleicht nicht unbeabsichtigt. Denn wenn Alexander auch jetzt (§ 29), wie am Beginn der Reise (§ 7), nordwärts zieht, dann kann er nicht gut ins Lager zurückgekehrt sein, von dem aus er die Reise begonnen hatte. Es gibt aber eine Gestalt der Sage (s. unten S. 204), nach der er durch das Land der Finsternis hindurch auf demselben Wege, auf dem er gekommen war, zurückkehrte.

[2] Dies ist für das eklektische Verfahren von *C* charakteristisch. Nach § 24 war es der Greis, der diesen Rat erteilte. Nach einer anderen Vorlage von *C* (§ 28) war es vielmehr Alexander: also müssen hier beide figurieren. *L* (s. folgende Anmerkung) spricht auch hier lediglich vom Greise.

[3] *L* ist hier pointierter: „Als sie dies sahen, bereuten diejenigen, die etwas genommen hatten, daß sie nicht mehr nahmen; diejenigen aber, die nichts genommen, (bereuten es), daß sie nichts nahmen. Wir alle aber waren dem Greise dafür dankbar, daß er uns einen derartigen Rat gegeben.“ Über *B* s. Anm. 7. [4] Fehlt *BL*.

[5] Hier liegt wiederum eine andere Quelle vor, s. unten S. 188, Anm. 4.

[6] *L* anstatt dessen: „erzählte auch der Koch, was ihm an der Quelle zugestoßen war“.

[7] *L*: „als ich aber dies hörte, da wurde ich von Schmerz ergriffen und bestrafte ihn fürchterlich“. — *B* gibt den Inhalt dieses Paragraphen in viel kürzerer Fassung: „als wir ans Licht gelangten, da fanden sie, daß sie reines Gold genommen hatten. Da erzählte auch der Koch, wie das Essen lebendig geworden war. Da wurde ich zornig und bestrafte ihn. Lebe wohl!“ Hier schließt der Brief und unmittelbar darauf folgt das dritte Buch. Alles übrige fehlt in *B*.

[8] *L*, wo die Briefform beibehalten ist (oben § 1): „ich wußte aber nicht“.

aufbewahrt habe. Dies konnte der Koch sich nicht entschließen zu gestehen, nur daß der Salzfisch[1] wieder lebendig geworden war.“

§ 32. „Es ging aber der schlechte Koch zu der Tochter des Alexander, welche vom Kebsweib Une[2] geboren war und Kale hieß, und verführte sie, indem er ihr versprach Wasser aus dem Unsterblichkeitsquell zu trinken zu geben, und dies tat er auch. Als Alexander dies erfuhr, mißgönnte er ihnen[3] die Unsterblichkeit. Und er rief seine Tochter zu sich und sprach zu ihr: ‘Nimm deine Kleider und hebe dich hinweg; denn siehe, du bist ein göttliches Wesen (*δαίμων*) geworden, da du unsterblich geworden bist. Du wirst Nereïs heißen, da du durch das Wasser[4] Unsterblichkeit gewonnen hast und dort[5] wirst du wohnen.’[6] Weinend und klagend ging sie hinweg von seinem Angesicht und ging in die Wüste hin, unter die Dämonen.“

---

[1] *C ὀταράριχον*, danach Müller *τὸ ταρίχιον*; *L τὸ τάριχος* (vgl. oben S. 169, Anm. 7).

[2] Müllers Text *Οὔνης*, *L οὖν  νας* (dazwischen scheinen zwei Buchstaben zu fehlen). Ausfeld p. 84 (Kap. 41, Anm. 2) emendiert *κοινῆς* „einem gewöhnlichen Kebsweib“.

[3] *L* + *ἐρῶ τὸ ἀληθές*. [4] Vgl. die Lesart von *L* in Anm. 6.

[5] Also im Wasser, s. dagegen *L* in der folgenden Anmerkung.

[6] *L* in abweichender Fassung: *λαβοῦσά σου τὸν ἱματισμὸν ἔξελθε τοῦ προσώπου μου· ἰδοῦ γὰρ γέγονας δαίμων ἀπαθανατισθεῖσα. καλὴ μὲν τῷ ὀνόματι ἐκλήθης· ἀρτίως δὲ καλέσω σε καλὴν τῶν ὀρέων, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῦ λοιποῦ κατοικήσεις· ἔσῃ δὲ κεκλημένη Νηραΐδα, ὡς ἐκ τοῦ νηροῦ τὰ ἴδια* (lies *ἀΐδια*? vgl. die Lesart von *C*) *δεξαμένη, τουτέστιν τὰ ἀθάνατα. καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέταξα τοῦ λοιποῦ μὴ οἰκεῖν ἐν ἀνθρώποις, ἀλλ’ ἐν τοῖς ὄρεσιν.* Nach *C* (s. jedoch folgenden Satz im Texte) soll Kale ein Seedämon, nach *L* hingegen ein Berg- oder Wüstendämon sein. Hier liegen anscheinend zwei alte Vorstellungen vor. Der Name Nereis läßt kaum einen Zweifel darüber, daß die erstere Vorstellung die ursprünglichere ist, denn die Erklärung von *L*, die *C*, der *ἐκ τοῦ ὕδατος* statt *ἐκ τοῦ νηροῦ* liest, schon mißverstanden zu haben scheint, sieht wie ein exegetischer Notbehelf aus. Es ist bemerkenswert, daß in der osteuropäischen Sage Kale als Seedämon fortlebt, s. darüber die interessanten Ausführungen Wesselowskys in seinem Buche *Iz istoriji romana i powiesti* (russisch, über die slawische Alexandersage), Band I (1886), p. 377f. So erzählt man sich auf Zacynthus, daß die Herrscherin der Nereiden die Schwester Alexanders sei, und man beschwört sie bei

§ 33. „Dem Koch aber ließ er einen Stein[1] um den Hals binden und ihn ins Meer werfen. Der Hinabgeworfene aber wurde ein Dämon und wohnte dort in einem Teile des Meeres, der danach der Andreantische genannt wurde.“[2]

„So ging es mit dem Koch und dem Mädchen.“

§ 34. „Alexander aber entnahm aus diesen Zeichen[3], daß dort das Ende[4] der Welt sei.“

§ 35. „Als sie an die Brücke gelangten, die Alexander erbaut hatte[5], ließ er wieder eine Inschrift einhauen: „diejenigen, die das Land der Seligen betreten wollen, müssen den Weg nach rechts nehmen.“[6]

§ 36. *C* fährt unvermittelt fort: „Er befahl nun von den Vögeln jener Gegend zwei zu fangen.“[7] Er wird von ihnen

---

seinem Namen. Eine ähnliche Beschwörungsformel wird in Mazedonien gebraucht, wenn sich ein heftiger Sturm erhebt, für den die Nereiden verantwortlich gemacht werden. Auf dem Schwarzen Meere ist es eine Gorgone, die die Schiffe Halt machen läßt und dann sich erkundigt, ob Alexander noch lebe. Wenn man die Frage bejaht, dann beruhigt sie die See; sonst bringt sie die Schiffer um. — Fast scheint es, als ob Kale in einen Bergdämon verwandelt wurde, um dem Koch Andreas, der infolge der ihm zugefügten Strafe (s. im Text später) nichts anderes als ein Seedämon werden konnte, keine Konkurrenz zu machen. Über die ganze Kaleepisode s. unten S. 189, Anm. 4 Anfang. [1] *L*: Mühlstein.

[2] *ἀφ' οὗ ἐκλήθη ὁ τόπος Ἀνδρεαντικός. L: ἀφ' οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἐκλήθη Ἀνδρέας*. Danach also erhielt im Gegenteil der Koch seinen Namen vom Meere.

[3] Aus welchen Zeichen? Doch nicht aus der Verwandlung des Koches? Wahrscheinlich beziehen sich die Zeichen auf die Warnungen der göttlichen Vögel. § 34 schließt wahrscheinlich an § 27 an. Siehe unten S. 179, Anm. 3.

[4] *C τὰ ἄκρα*; *L τὸ τέλος* (vgl. oben S. 167, Anm. 12).

[5] Vgl. § 16.

[6] *L*: „nehmet den Weg nach rechts, auf daß ihr nicht zugrunde gehet“. — Auch in § 22 ziehen sie auf dem Wege zum Lande der Seligen nach rechts. Wahrscheinlich hat ursprünglich § 21, wo sie links ziehen, viel ausführlicher von den sie bedrohenden Gefahren und Hindernissen berichtet.

[7] *L* dagegen: „Wiederum überlegte ich in meinem Innern, ob dort überhaupt das Ende (*τὸ τέρμα*) der Erde sei und der Himmel sich dort

in die Höhe gehoben, so daß ihm die Erde und das Meer wie eine von einer Schlange umringte Tenne erscheint. Aber ein geflügeltes Wesen in Menschengestalt tritt ihm in den Weg und machte ihm Vorwürfe darüber, daß er das Himmlische zu erlangen begehrt. Weit weg von seinem Heere kommt er auf die Erde herunter. Von einem seiner Satrapen erhält er dreihundert Reiter, die ihn zu seinem Heere geleiten. „Nun ließ er sich nicht mehr darauf ein, Unmögliches zu unternehmen."[1]

§ 37. Die Soldaten, die mit ihm ins Land der Finsternis gezogen waren, kehren gleichfalls ins Lager zurück und finden ihn dort.

§ 38. Auf dem Rückwege treten Alexander menschenähnliche Vögel entgegen, die verkünden: „Wer auf dem Wege rechts zurückkehren wird, wird Wunderbares schauen".[2] Alexander tat also (Kap. 41).

§ 39. Alexander und sein Heer gelangen an einen See mit honigsüßem Wasser. In dem Bauche eines Fisches von gewaltigen Dimensionen wird ein Stein von ungeheurer Leuchtkraft gefunden, den Alexander einfassen läßt und des Nachts als Leuchte benutzt.

---

neige. Ich wollte nun die Wahrheit erforschen. Ich gab daher Befehl, von den Vögeln jener Gegend zwei zu fangen." Siehe unten S. 180, Anm. 3.

[1] *L* + „Lebe wohl!" Hier schließt in *L* der Brief und damit das zweite Buch. Das Folgende nur in *C*.

[2] Worauf bezieht sich das Wunderbare, das ihm die Vögel in Aussicht stellen? Doch kaum auf die Abenteuer im folgenden Kapitel? Denn für die Verkündigung dieser im Pseudokallisthenes recht gewöhnlichen Abenteuer sind die göttlichen Vögel doch etwas zu gut. Nach § 35 (vgl. § 22) führt der Weg zum Lande der Seligen rechts. Ist dies das Wunderbare, das ihm die Vögel versprechen und stellt dieser Paragraph ein Fragment aus einem anderen Berichte über Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen dar? Freilich der Auszug (s. über denselben unten S. 176 ff.) begünstigt die erstere Vermutung, denn auch nach ihm zieht Alexander, nachdem er das Land der Seligen verlassen, rechts.

§ 40. In der Nacht steigen Weiber aus dem See, die wunderschön singen.

§ 41. Nach einem Kampf mit Roßmenschen (Hippozentauren) kehrt Alexander mit seinem Gefolge in sechzig Tagen in bewohnte Gegenden zurück und ruht von seiner Anstrengung aus (Kap. 42).

Unmittelbar auf diesen Bericht folgt in *C* noch ein besonderer Abschnitt (Kap. 43 in der Müllerschen Ausgabe), der, ebenfalls in die Form eines Briefes an Olympias gekleidet, den Inhalt des vorhergehenden längeren Briefes (Kapp. 23—42) kurz rekapituliert. Da das Kapitel sich lediglich in *C* findet, würde man von vornherein erwarten, daß es die Rezension *C'* (oder *γ*) repräsentiert, und in der Tat wird in demselben mehrfach auf Dinge angespielt, die sich ausschließlich in *C* finden. Anderseits aber läßt der Auszug eine Reihe von Dingen aus, die in *C* (und *BL*) eine zentrale Stellung annehmen, und gibt, infolge dieser Auslassungen, eine bedeutend veränderte Darstellung von Alexanders abenteuerlichem Zuge. Wie dem auch sei, in jedem Falle kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Kap. 43 eine Gestalt der Legende voraussetzt, die viel älter und, wie wir unten sehen werden, viel ursprünglicher ist. Wegen der Kürze des Auszuges läßt sich manches nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Allein auch in seiner jetzigen Gestalt ist das Resumé von großem literarkritischem Werte und setzt uns in den Stand, den ursprünglichen Zusammenhang der Legende, der in den ausführlicheren Darstellungen verdunkelt ist, viel klarer zu erkennen.[1]

Der Auszug beginnt, wie der große Olympiasbrief, mit dem Siege über Darius (Kap. 23; § 1)[2] und erwähnt sodann

[1] Die Ausführungen Rohdes *Der griechische Roman* p. 189 über Kap. 43 sind vielfach nicht überzeugend.

[2] Die Angabe der Kapitel bezieht sich auf die Müllersche Ausgabe, die der Paragraphen auf die oben gegebene Synopsis. *C* bedeutet, daß

den Einzug in Judäa (Kap. 24) und den Aufenthalt in Ägypten (Kap. 25—28; § 2 [*C*]). „Dann beschloß ich nach dem Ende (τὴν ἄκραν) der Welt zu ziehen (vgl. § 12 Ende und § 16 Ende [*C*]), und der Gedanke wurde zur Tat. Nachdem wir das bewohnte Land unter der Sonne durchzogen hatten, kamen wir in wilde unwegsame Gegenden“ (vgl. Kap. 29; § 3). Die Abenteuer werden kurz gestreift. Kapp. 31—33 (§§ 4—8) fehlen. Kap. 34, das sich nur in *C* findet (vgl. § 9) und Kap. 35, das sich an dieser Stelle nur in *C* findet (vgl. § 10), werden gestreift. Kapp. 36—38 (§§ 11—15) fehlen wieder. „Wir erreichten eine sehr große Ebene, in deren Mitte eine Kluft war. Diese überbrückte ich und zog mit dem ganzen Heere hinüber (§ 16 [*C*]). Von da an hatten wir kein Tageslicht mehr und, nachdem wir in gewöhnlicher Weise einige[1] Tage umhergezogen waren, erreichten wir ein Land, in dem es völlig Nacht war. Dort ist das sogenannte Land der Seligen (§ 17). Es kamen mir aber zwei[2] Vögel in Menschengestalt entgegengeflogen und rieten mir also: 'Es ist dir nicht gestattet, o Alexander, durch dieses Land zu ziehen' (§ 27; §§ 18—26 fehlen). Wir kehrten also von dort um und ich forderte alle auf, irgendwelche Gegenstände von da mitzunehmen. Aber nur wenige[3] erfüllten den Befehl. Als wir nun ans Licht kamen, da bereuten es alle, die nichts mitgenommen hatten (§§ 28 und 30[4]; § 29 fehlt). Nun zogen wir aus diesem Lande, indem wir die Richtung nach rechts[5] einschlugen (vgl. § 38; §§ 31—37 fehlen).

---

der betreffende Paragraph sich nur in *C* findet. Die unbezeichnet gelassenen Paragraphen finden sich auch in den anderen Rezensionen.

[1] ἡμέρας τινάς. Oben § 17, vgl. S. 166, Anm. 4, las *C*: drei; *BL*: zwei. Die Lesart von *C* steht dem Auszuge näher.

[2] Stimmt mit *BL* überein. *C* hat drei (§ 27, S. 170, Anm. 8).

[3] Vgl. dagegen § 28.

[4] Der Auszug steht demnach § 28 näher (vgl. auch vorhergehende Anmerkung), da es Alexander ist, der den Rat erteilt, Gegenstände mitzunehmen. In § 30 ist es der Greis, der im Auszug überhaupt nicht erwähnt ist.

[5] Vgl. oben S. 174, Anm. 6.

Nach einem Marsche von einigen Tagen hatten wir mit den Hippozentauren zu kämpfen. Wir schlugen sie in die Flucht und erreichten dann in fünfzig[1] Tagen unter vielen Gefahren das bewohnte Land (§ 41 [*C*]; §§ 39—40 [*C*] fehlen). Jetzt rüsten wir uns zum Kriege gegen Porus, den König der Inder (siehe Kap. 44 der Müllerschen Ausgabe). Die Schilderung dessen, was wir gesehen haben[2], werdet ihr[3] in der Einlage dieses Briefes finden. Wenn ihr diese leset, so werdet ihr über alle unsere Erlebnisse belehrt werden".

Ein Blick auf den Olympiasbrief in der obigen Wiedergabe — um von dem Auszug für eine Weile abzusehen — genügt, um erkennen zu lassen, daß derselbe keine einheitliche Komposition, sondern eine ungeschickte Kompilation darstellt, die sich aus den verschiedenartigsten Bestandteilen zusammensetzt. Die Schilderung wimmelt nicht nur von Unklarheiten[4], sondern auch von Widersprüchen.[5] Die einzelnen Teile der Erzählung werden zusammenhanglos aneinandergereiht; oft lassen sich noch die Nähte erkennen, die die Erzählung künstlich zusammenflicken. Der Verfasser oder, wohl richtiger, Redaktor des Olympiasbriefes hatte augenscheinlich zahlreiche Quellen von durchaus heterogenem Ursprung und Charakter vor sich, die er, weil sie alle von Alexander handelten, kritiklos durcheinander würfelte, wodurch er in den ihm vorliegenden Grund-

[1] Kap. 41 hat sechzig.

[2] Es ist nicht recht klar, was damit gemeint ist, die Erlebnisse in Kap. 44 oder die in Kapp. 23—42 erwähnten Einzelheiten, die im Auszug nur kurz gestreift werden.

[3] Obwohl an Olympias adressiert, richtet sich der Inhalt des Briefes ebensowohl an Aristoteles, vgl. oben S. 163, Anm. 4.

[4] Man vergleiche die verworrene geographische Darstellung des Zuges, aus der man unmöglich klug werden kann.

[5] Vgl. die verschiedenen Zahlenangaben §§ 18, 25 und S. 169, Anm. 1 oder die Angaben über die Finsternis, §§ 12 und 13, 17, 19 usw. und vieles andere.

bericht „vieles aus verschiedenen Quellen, wie sie gerade der Zufall darbot, zu vermeinter Vervollständigung eingeschaltet" hat.[1] Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die literarhistorische Struktur dieses außerordentlich komplizierten Stückes des Alexanderromans im einzelnen eingehen; manches Hierhergehörige ist bereits oben in den Anmerkungen angedeutet worden. Allein ein Moment, das für unseren Gegenstand von der größten Tragweite ist, muß an dieser Stelle gebührend betont werden, wir meinen die Tatsache, daß die ganze Lebensquellepisode, die den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen bildet, ursprünglich dem Olympiasbrief fremd ist und erst nachträglich in denselben eingeschoben wurde. Denn der Versuch Alexanders, die Unsterblichkeit zu erlangen, der der Natur der Sache gemäß, in einer jeden Lebensdarstellung den Höhepunkt bilden müßte, trägt hier einen durchaus episodenhaften Charakter und hebt sich in keiner Weise von den sonstigen zahlreichen und oft recht blöden Abenteuern ab, die Alexander dem Großen auf seinen Wanderungen zustoßen. Von Alexanders Sehnsucht nach Unsterblichkeit findet sich keine Spur. Als er durch die Schuld des Koches um Haaresbreite den Lebensquell verfehlt, stößt er keinen Hauch der Klage aus.[2] Die ganze Legende nimmt sich wie ein Fremdkörper aus, der sich, ohne eine Lücke zu hinterlassen, restlos entfernen läßt.[3] Diese Beobachtung wird, man könnte fast sagen, dokumentarisch von den literarkritischen Indizien bestätigt. Der Auszug, der die meisten Abenteuer auf diesem abenteuerlichen Zuge, darunter auch solche, die sich lediglich in *C* finden, getreulich registriert, läßt die ganze Episode vom Lebensquell aus. Ebenso verhält es sich mit der armenischen Alexanderversion. Diese altertüm-

---

[1] Vgl. oben S. 162.

[2] Über den Zusatz von *L*, der eine ursprünglichere Form der Sage voraussetzt, s. oben S. 170, Anm. 5 und später S. 189, Anm. 1.

[3] §§ 26, 31—33.

liche Rezension, die dem griechischen Roman am nächsten verwandt ist[1] und, obwohl sonst *α* folgend, den Olympiasbrief nach *β* reproduziert, erwähnt den Lebensquell und den Koch mit keiner Silbe.[2] Ähnlich verhält es sich mit der hebräischen Rezension des Josippon, die sich mehrfach mit der armenischen Version berührt.[3]

Wenn wir etwas genauer zusehen, erkennen wir auch, daß die Tendenz, die dem Olympiasbrief, wie dem Gesamtroman

---

[1] Siehe Zacher a. a. O. p. 85 ff.; Ausfeld a. a. O. p. 12 ff.

[2] Ich setze, um den ursprünglichen Pragmatismus der Sage zu illustrieren, den betreffenden Passus der armenischen Version nach der griechischen Rekonstruktion von Raabe (1896) p. 72 hierher: *Ἤλθομεν δὲ εἰς τόπους ἐν δυσὶν ἡμέραις ὅπου ὁ ἥλιος οὐ λάμπει. καὶ θέλοντός μου ἱστορῆσαι καὶ ἐπιχειρήσαντος ἰδεῖν διὰ τῶν δούλων, ὅπου ἡ τῶν μακάρων χώρα ἦν, Καλλισθένης* (usw., vgl. § 18). *ἔξω δὲ μετὰ τὴν ὁδὸν ἐπενοήσαμεν ὄνον θήλειαν ἔχουσαν πωλάριον ἧς ἐδήσαμεν εὐθέως τὸ πωλάριον ἐν τῇ παρεμβολῇ. Εἰσερχομένων δὲ ἡμῶν ἐπὶ σχοίνους δεκαπέντε ὄρνεα δύο* usw. (vgl § 27). *καὶ τρόμῳ καὶ φρίκῃ καταληφθεὶς ἐν φόβῳ καὶ δειλίᾳ γενόμενος ἀναγκαίως ἤκουσα τῆς θείας φωνῆς τῆς ὑπὸ τῶν δύο ὀρνέων λαληθείσης.*

[3] Die Darstellung des Josippon (Kap. 10) ist der des Armeniers sehr ähnlich. Ich führe die betreffende Stelle an: „Er wanderte von dort (gemeint ist die geheimnisvolle Insel, oben § 44) zwei Tage lang und gelangte an die Berge der Finsternis. Dort aber scheint nicht die Sonne am Tage (d. h. es ist hell ohne Sonne, vgl. oben § 27). Er wünschte aber bis zum Aufenthaltsort des Jonadab ben Rechab (Jeremiah 35; die Rechabiten werden mit den Gymnosophisten oder Brahmanen und diese mit den Seligen identifiziert) und einiger Stämme, die zusammen hinter den Bergen der Finsternis wohnen, vorzudringen, und er rief aus seinem Heere 1300 Helden auf (vgl. § 18: 40 + 100 + 1200) und begab sich auf den Weg. Er nahm mit sich eine Eselin, die ein Eselsfüllen säugte (dieses Detail findet sich nur noch beim Armenier), band das Füllen, ihr Junges, am Eingang zum Orte an und ging hinein. Er fand die Luft des Ortes verdunkelt durch Finsternis und Nebel (§ 19), so daß der eine den zweiten nicht sehen konnte, und die Erde daselbst war mit Schmutz bedeckt. Sie begegneten aber großen Vögeln, die Menschengesichter hatten und griechisch sprachen, und sie redeten zu ihm also: O Alexandros! Kehre zurück, denn das Land der Gottesanbeter darfst du nicht betreten. Du vermagst nicht ins Haus Gottes und ins Haus seiner Diener zu kommen. Denn du kannst die Inseln (vgl. oben S. 170 Anm. 9), woselbst die Heiligen Gottes und die Nachkommen seines

des Pseudokallisthenes zugrunde liegt, von der der Lebensquellsage durchaus verschieden ist. Der Impuls, der Alexander vorwärts treibt, ist nicht Unsterblichkeitssehnen, sondern Herrschsucht und Wissensdrang. Wie im ganzen Roman, so soll auch im Olympiasbrief Alexander als der Übermensch geschildert werden, der alles sehen, alles erforschen, alles erobern will und, in Übereinstimmung mit seinem Charakterbild, wie es in der Vorstellung des Orients fortlebte, als der Held, „der an die Enden der Erde gelangte“[1], zur Anschauung gebracht werden. Immer wieder tritt dieses Motiv im Pseudokallisthenes wie in der von demselben abhängigen Alexanderdichtung hervor. Alexander schwört bei seinem eigenen Bilde, daß er nicht eher umkehren wird, bis daß er an den Ort gelangt ist, „wo man weder rechts noch links sich wenden kann“.[2] Er gibt sich daher mit dem Besitz der bewohnten Erde nicht zufrieden, sondern muß in die unbewohnte ziehen.[3] Er will nichts unerforscht lassen.[4]

---

Dieners Abraham wohnen, nicht betreten. Bemühe dich nicht, in die Himmelshöhe zu steigen, wie du versucht hattest. Ein anderer Vogel aber (daher wohl die drei Vögel in *C*, oben S. 170, Anm. 8) sagte zu ihm: Empfange die frohe Botschaft, daß du Poros, den König von Indien, besiegen wirst. Alexander aber erzitterte vor den Vögeln. Er wanderte zwanzig Tage rückwärts und erreichte das Lager, das er verlassen hatte.“ Auch der Schluß des Kapitels stimmt auffallend mit der armenischen Version überein, vgl. Ausfeld p. 84 zu Kap. **41**, Anm. 1.

[1] Vgl. I. Makkabäer 1, 3: *καὶ διῆλθεν ἕως ἄκρων τῆς γῆς* (auch *C* gebraucht *ἄκρα*, vgl. oben S. 174, Anm. 4).

[2] So in dem hebräischen Alexanderroman, herausgegeben von Israel Lévi in Steinschneiders Festschrift (1896) p. 156 oben; übersetzt von Gaster *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 531.

[3] Vgl. Kampers a. a. O. p. 25 unten: „Ein Jahr nach der Schlacht bei Arbela läßt Äschines ihn über das Sternbild des Bären (vgl. oben S. 164, Anm. 6 und S. 171, Anm. 7) und die Grenzen der bewohnten Welt hinausgelangen.“

[4] Vgl die altertümliche syrische Alexanderlegende (über dieselbe unten S. 210 f.), ed. Budge p. 145: „Ich begehre zu wissen, wie groß die Ausdehnung der Erde, wie hoch der Himmel, wie zahlreich die Länder meiner Mitkönige, worauf die Himmel ruhen und was die Schöpfung umgibt.“ Ähnlich die von der Legende abhängige Homilie (s. unten

Er fliegt in die Höhe[1], dringt in die Tiefe[2] und ist felsenfest entschlossen, bis ans Ende der Welt zu gelangen.[3] Erst als er aus gewissen Zeichen entnimmt, daß der von ihm erreichte Ort das Ende der Welt sei, tritt er den Rückweg an.[4]

Neben diesem Motiv geht ein anderes einher, das ursprünglich durchaus selbständig ist, aber in der Darstellung des Olympiasbriefes mit dem obigen zusammengeschlossen ist, wir meinen Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen. Diese Sage, die uralten Ursprungs ist und, wie wir unten sehen werden, lange vor und ebenso lange nach Pseudokallisthenes eine selbständige Existenz führte, ist in ihrer Tendenz von der Legende von Alexanders Zug nach dem Ende der Welt durchaus verschieden. Das Ende der Welt vermag Alexander wohl zu erreichen; das Land der Seligen bleibt ihm verschlossen. In der ersten Sage soll Alexander verherrlicht werden; in der letztern soll er in seine Schranken verwiesen werden. In unserem Berichte aber werden beide Sagen miteinander verschmolzen, indem das Ende der Welt mit dem Lande der Seligen in Verbindung gebracht wird. Die Welt oder die

S. 211 f.). Ähnlich äußert sich Alexander im koptischen Alexanderroman (etwa 6. Jahrhundert), Oscar v. Lemm *Der Alexanderroman bei den Kopten* Petersburg 1903, p. 94: „Ich werde mich nicht zufrieden geben, bis daß ich finde, was ich suche.“

[1] Oben § 36. Vgl. die Lesart von *L* oben S. 174, Anm. 7, und den hebräischen Alexanderroman (S. 181, Anm. 2), ed. Lévi p. 156 (Gaster p. 532): „Noch bin ich nicht zufrieden mit dem, was ich bisher getan habe.“ Ähnlich äußert er sich beim Abstieg in die Tiefe (ibidem): „denn noch habe ich nicht genug an dem, was ich in der oberen Welt getan und gesehen habe“. Siehe folgende Anmerkung.

[2] Oben § 15, wo der Kompilator das Motiv verdunkelt, vgl. S. 166, Anm. 1 und vorhergehende Anmerkung gegen Ende.

[3] Vgl. oben § 12 Ende, § 16. Ähnlich motiviert Josippon Kap. 13 die Wanderungen Alexanders: „Nach diesen Begebenheiten wollte Alexander noch ferner die Welt erforschen. Er ging bis an die Enden der Erde, der Wüsten und der Meere und er beschloß, in der Luft in die Höhe zu steigen und bis auf den Grund des großen Meeres zu dringen. Er gelangte an die Enden der Erde, der Wüsten und der Meere. Dann wandte er sich nach Babylon.“ [4] Oben §§ 34, 35.

Erde ist, nach der anscheinend damals gangbaren geographischen Vorstellung, vom Lande — ursprünglich vom Ozean[1] — der Finsternis umgeben[2], hinter dem das Land — ursprünglich die Insel[3] — der Seligen sich befindet[4]; dieses Land oder diese Insel gehört nicht mehr den Menschen, sondern Gott.[5] Als die göttlichen Vögel Alexander den Eintritt in jene Gegend verbieten, da erkennt dieser, daß er am Ende der Erde angelangt sei[6] und kehrt, da ja sein Wunsch erfüllt ist, gehorsamst hinter die der Menschheit gezogenen Schranken zurück.[7]

Woher und in welcher Weise hat nun der Olympiasbrief, um auf den Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukommen, die Legende vom Lebensquell aufgenommen? Doch wohl in derselben Weise, in der der Brief andere, ihm ursprünglich fremde Bestandteile sich einverleibt hat. Der Verfasser oder Redaktor des Olympiasbriefes hat anscheinend verschiedene Sagenstoffe, die unabhängig voneinander in Umlauf waren, zusammengearbeitet. Auch die Legende vom Lebensquell muß der Redaktor des Olympiasbriefes — um hier Späteres vorwegzunehmen — als selbständiges Produkt, wahrscheinlich bereits in verschiedenen Versionen vorgefunden haben. Die Tendenz dieser Legende war von der des übrigen Berichtes verschieden. Allein der eklektische Bearbeiter des Briefes konnte sich einen so interessanten Stoff unmöglich entgehen

---

[1] Vgl. unten S. 197, Anm. 1.
[2] Vgl. die Bemerkung Ausfelds a. a. O. p. 170f.
[3] Unten S. 197, Anm. 1.
[4] Vgl. oben § 17 und S. 166, Anm. 5. [5] Vgl. oben § 27.
[6] Vgl. oben § 34. Im hebräischen Alexanderroman ed. Lévi p. 156 (Gaster p. 531) wird unmittelbar nach dem Lebenswasser das Paradies erwähnt. Doch in dem folgenden Abschnitt (ib.) dauert es nicht weniger als sechs Monate, bis er dorthin gelangt. Hier liegt augenscheinlich eine Dublette vor (nach der einen Version trägt das Tor des Paradieses als Überschrift Psalm 24, 7, nach der andern Psalm 118, 20).
[7] Vgl. § 27 Ende und S. 171, Anm. 2. Die armenische Version reflektiert sicherlich die ursprüngliche Form der Legende vom Lande der Seligen, nach der er umkehren muß. Siehe unten S. 199.

lassen. So schob er die Legende in seinen Bericht ein, indem er sie mehrfach, aber keineswegs konsequent, zustutzte und modifizierte. Aus dieser selbständigen Sage haben aber unabhängig voneinander $\beta$, $\gamma$ und $L$[1], aber nicht minder spätere Bearbeitungen der Lebensquellsage geschöpft, die an Alter zwar dem Pseudokallisthenes nachstehen, aber durchaus unabhängig von ihm sind[2] und mehrfach ihm gegenüber ursprünglichere Züge aufweisen.

Die Lebensquellsage, wie sie uns im Olympiasbrief entgegentritt, erscheint demnach nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern als das Produkt einer redaktionellen Bearbeitung. Allein der Verfasser oder Kompilator des Olympiasbriefes hat sich nicht darauf beschränkt, die Legende zu überarbeiten und seinem Berichte anzupassen; er hat dieselbe mehrfach direkt verstümmelt und deren Sinn verdunkelt. Es ist bereits angedeutet worden, daß die Legende vom Lebensquell unter den plumpen Händen des Bearbeiters von der Höhe einer philosophischen Erkenntnis zu einem nichtssagenden Abenteuer herabsinkt. Allein der Kompilator hat nicht nur die tiefsinnige Tendenz der Sage, die von der des übrigen Berichtes verschieden ist, verkannt; er hat auch eine Reihe von Einzelzügen, die für das Verständnis der Sage unerläßlich sind, sei es aus Nachlässigkeit oder Unkenntnis, sei es weil seine Vorlage bereits schwankend war, verwischt und unkenntlich gemacht. Wir werden die Veränderungen, die die Sage unter seinen Händen erlitt, am besten erkennen, wenn wir auf Grund allgemeiner

---

[1] $\gamma$ ist keine „Erweiterung“ von $\beta$, wenigstens in diesem Teile nicht, wie Zacher (oben S. 162, Anm. 4) annimmt. Denn $\gamma$ kann die Legende, wie er sie bietet, nicht aus den Fingern gesogen haben. Auch $L$ weist, wie oben gezeigt wurde, eine Reihe von durchaus selbständigen und meistens ursprünglichen Zügen auf. Dies Verhältnis kann nach meiner Ansicht nur so erklärt werden, daß alle diese Rezensionen aus der Sage, die ihnen in verschiedenen Gestalten vorlag, unmittelbar geschöpft haben.

[2] Vgl. unten S. 206ff., 218ff. und sonst.

Erwägungen, einer genauen Prüfung der verschiedenen Rezensionen und einer vorsichtigen Benutzung der späteren Bearbeitungen[1] die ursprüngliche[2] Form der Legende zu rekonstruieren versuchen.

Alexander von Mazedonien, der große Welteroberer, dessen Macht die Grenzen des Menschlichen erreicht hat, will die letzte Schranke des Menschlichen durchbrechen und ewiges Leben erlangen.[3] Er erfährt[4], daß irgendwo in der Nähe des Landes der Finsternis[5] sich ein Quell befinde, dessen Wasser

[1] Von diesen sind der Talmud (unten S. 202ff.) und die syrische Homilie (unten S. 210ff.) die wichtigsten.

[2] Wenn ich „ursprünglich" sage, so ist dies cum grano salis zu nehmen. Denn bei einem Sagenstoffe, der ohne Zweifel Jahrhunderte hindurch hin und her gewandert ist, ist „ursprünglich" ein sehr dehnbarer Begriff. Insbesondere ist die Rekonstruktion der Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell so schwierig, weil sie mit der ähnlichen Legende von Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen zusammengearbeitet worden ist und infolgedessen eine Reihe von Zügen erhalten hat, die „ursprünglich" der Schwesterlegende angehört haben mögen. Worauf es uns hauptsächlich ankommt, ist, die Tendenz der Sage hervortreten zu lassen und sodann diejenigen Züge zu fixieren, die die späteren Bearbeitungen und mittelbar auch die Chaḍirlegende beeinflußt haben.

[3] Im Pseudokallisthenes tritt dieser Wunsch Alexanders vollständig zurück. *L* hat eine Spur dieses zweifellos ursprünglichen Zuges bewahrt (oben S. 170, Anm. 5). In der Homilie (unten S. 216f.) tritt er scharf hervor.

[4] In vielen späteren Bearbeitungen, wahrscheinlich auch bereits im Talmud, erfährt er dies auf Befragen. Auch diesen Zug, der im Pseudokallisthenes verwischt ist, wird man auf Grund allgemeiner Erwägungen für ursprünglich halten: Alexander kennt das Ziel, nach dem er strebt (die Unsterblichkeit), aber nicht das Mittel. Dieses wird ihm — in den verschiedenen Versionen auf verschiedene Weise — angegeben. In der Homilie (unten S. 211f.) weiß Alexander von vornherein, woher wird nicht gesagt, von der Existenz der Lebensquelle.

[5] Das Land der Finsternis erscheint mit dem Lande der Seligen unzertrennlich verbunden, so im Resumé (oben S. 177) und in der armenischen Version (S. 180, Anm. 2), ebenso im Josippon (S. 180, Anm. 3), ja sogar schon im altbabylonischen Mythus (unten S. 197, Anm. 1). Daß es ursprünglich auch zum Lebensquell gehört, ist zwar nicht unzweifelhaft (die Wanderung durch die Finsternis erscheint unabhängig im Pseudo-

ewiges Leben verleihe. Alexander begiebt sich, nachdem er sich für die gefahrvolle Reise entsprechend mit Proviant versehen, mit auserlesenen Jünglingen, deren Tapferkeit und Ausdauer den Gefahren des Zuges gewachsen sind[1], auf den Weg. Nachdem er das Land der Finsternis erfolgreich durchquert hat[2], gelangt er in eine quellenreiche Gegend. Es gilt

kallisthenes III, 27, 28), aber durchaus wahrscheinlich. Im Olympiasbrief, in welchem das Land der Finsternis in beiden Sagen figuriert, ebenso wie im Talmud, in der Homilie und in den späteren Formen der Sage wird diese Verbindung überall vorausgesetzt. Das geheimnisvolle dunkle Land war eben ein bequemer Unterschlupf für alles Geheimnisvolle und Abenteuerliche. Auch „im altpersischen Mythenkreise liegt die Quelle des Lebens gegen Osten in einem unbekannten dunklen Lande" (Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser* Leipzig 1905, p. 74).

[1] Dies ist der Grund, warum kein Greis mitkommen darf. Dieser Zug, der im Pseudokallisthenes verwischt ist, erscheint viel deutlicher in jüngeren Bearbeitungen, vgl. Weismann *Alexander* (1850) I, p. 363. Die ursprüngliche Tendenz tritt in kurioser Weise in einem späten christlich-äthiopischen Alexanderroman hervor (Budge *Life and Exploits of Alexander the Great* London 1896, II, 472): Alexander nahm bloß erwachsene Männer, die einen Bart hatten, mit. Bartlose durften dagegen nicht mit, „damit sie nicht von Furcht ergriffen würden, während sie durchs Land der Finsternis wanderten".

[2] Die Episode vom Greise, der heimlich mitkommt und durch seinen Rat (Stuten resp. Eselinnen mitzunehmen, deren Junge draußen bleiben), erst den Eintritt ins dunkle Land ermöglicht, ist ein selbständiges Motiv, das ebensogut für die Legende vom Lande der Seligen wie für die vom Lebensquell verwendet werden konnte, bildet aber, wie es scheint, keinen integrierenden Bestandteil dieser Sagen. Der Auszug z. B. (oben S. 177 f.) läßt die ganze Episode vom Greise und seinem Rate aus. *B* (oben S. 169, Anm. 1) kennt den Rat, der Alexander selbst zugeschrieben wird, aber nicht den Greis, ebenso die armenische Version (S. 180, Anm. 2). — Das Motiv mit dem Füllen ist im Pseudokallisthenes bereits einigermaßen verwischt. Der ursprüngliche Sinn ist natürlich der, daß die weiblichen Tiere, trotz der Finsternis, den Weg zu ihren Jungen instinktiv zurückfinden würden und daher als Wegweiser vorzüglich geeignet sind, vgl. z. B. Marco Polo ed. Yule II, 485. Daher hat wohl die armenische Version (oben S. 180, Anm. 2), ebenso Josippon (S. 180, Anm. 3), bloß e i n e Eselin mit ihrem Jungen, da ja e i n Tier genügt, um den Weg zu zeigen. Nach Pseudokallisthenes (oben § 23) scheint

nun unter den vielen Quellen jener Gegend den Lebensquell ausfindig zu machen.[1] Einst traf es sich, daß Alexander hungrig wurde und von seinem Koche zu essen verlangte. Dieser nahm einen gesalzenen oder gedörrten Fisch[2] und ver-

---

es jedoch, als ob es sich um die Ausdauer der Tiere (die wohl auch als Lasttiere gedacht werden) handelte, die auf dem dunklen und schwierigen Wege zusammenbrechen könnten und nur, wenn vom Mutterinstinkt getrieben, ans Licht zurückgelangen würden. Diese Verschiedenheit der Motivierung spiegelt sich auch in den späteren Bearbeitungen wider. So schon im Talmud, wo die Füllen überhaupt nicht genannt werden, sondern bloß von „libyschen Eseln, die im Dunkeln marschieren können" und deren Ausdauer bekannt ist (unten S. 204, Anm. 3), gesprochen wird, und als Orientierungsmittel daneben der Ariadnefaden erscheint. In der Homilie (unten S. 214) scheint das ursprüngliche Motiv vorzuherrschen. Es ist interessant, daß diese Verschiedenheit der Motivierung sich in der arabischen Alexandersage in einer sprachlichen Variante widerspiegelt: es handelt sich darum, ob die in die Finsternis mitziehenden Tiere 'abṣar', 'am scharfsichtigsten' oder, mit Umkehrung der mittleren Konsonanten, 'aṣbar', 'am ausdauerndsten' sind. Vgl. später.

[1] „Viele Quellen gibt es in der Gegend, und niemand weiß, welche der Born des Lebenswassers ist" (Homilie, ed. Hunnius, ZDMG 60, Zeile 168—169). Nach dem alten französischen Alexanderroman (vgl. Weismann *Alexander* I, 338; Meyer *Alexandre* II, 175) gab es in der Wüste hundert Quellen. Dasselbe Motiv liegt der Bemerkung des Pseudokallisthenes zugrunde, daß die Gegend, in der sich der Lebensquell befindet, *βρύων ὕδατα* (*L* nachdrücklicher: *β. ὑ. πολλά*, vgl. S. 170, Anm. 4) war. Der Kompilator hat diesen Zug vollständig verkannt. Man begreift nach seinem Berichte (§ 26 Anfang) nicht, wie Alexander den Lebensquell verfehlen konnte. Die Lesart von *L* (S. 169, Anm. 3) ist von diesem Gesichtspunkte aus bedeutsam.

[2] *τάριχος* (oben S. 169, Anm. 7) bedeutet beides. — Dieser Zug ist ungemein treffend. Salzfische oder Dörrfische sind nicht nur als Proviant für eine längere Reise am geeignetsten; sie veranschaulichen auch am besten die belebende Kraft der Quelle (vgl. *ἐκείνης πηγῆς τῆς ζῳογονούσης τὰ ἄψυχα*, S. 170, Anm. 5). Die späteren Bearbeitungen akzentuieren diesen Zug noch schärfer. Nach der Homilie (ed. Hunnius, Zeile 189) war der Fisch „gesalzen und getrocknet seit vielen Tagen". Nach einer arabischen Version (siehe später) war es ein gebratener Fisch, nach einer andern sogar ein halb gegessener. Nach einer äthiopischen Darstellung (S. 189ff., Anm. 4, Absatz 3) war es ein gekochter Fisch, nach dem altfranzösischen Roman (Meyer *Alexandre* II, 175) sogar zwei gekochte Fische, die zufällig in den Lebensquell hineinfielen.

suchte ihn in einer der Quellen zu reinigen. Da wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch sprang dem Fische nach, um ihn zu fangen[1], und nahm auf diese Weise ein unwillkürliches Bad.[2] In seiner Beschränktheit[3] merkte der Koch die Bedeutung des Vorganges nicht und erzählte daher keinem, was ihm passiert war. Erst als sie nach vergeblichem Suchen durch das Land der Finsternis hindurch zurückgekehrt waren und ein jeder seine Erfahrungen in diesem merkwürdigen Lande zum Besten gab[4], da fühlte sich auch der

---

[1] „Der Koch fürchtete, der König könnte von ihm verlangen, daß er den Fisch zurückgebe . . . und er sprang in den Born herab, um ihn zu fangen" (Homilie Zeile 105f.). Dieser Zug, der für das Verständnis der Sache unerläßlich ist, fehlt im Pseudokallisthenes. Vielleicht liegt dasselbe Motiv der Lesart von *L* (S. 170, Anm. 1) zugrunde: der Koch fürchtete etwas zu sagen, damit Alexander nicht den Fisch zurückverlange.

[2] So nach der Homilie (unten S. 215) und vielen späteren Bearbeitungen. Nach dem Talmud spritzte er sich das Wasser ins Gesicht oder, nach einer Variante (unten S. 205, Anm. 5), wusch sich damit, ein Zug, der der Homilie nahekommt. Daß der Koch, und zwar mit Absicht, vom Wasser getrunken, berichten bloß *C* und *L*, aber nicht *B*. Nach *B* (vgl. S. 170, Anm. 3 und S. 172, Anm. 7) wurde der Koch anscheinend nur deswegen bestraft, weil er den Vorgang nicht rechtzeitig meldete. Diese Verschiedenheit hängt mit der Frage zusammen, ob der Koch in den Besitz des Lebenswassers absichtlich oder unbewußt gelangte, eine Frage, die die verschiedenen Formen der Sage verschieden beantworten. Daß letzteres das richtige ist, ergibt sich aus dem Verlauf und der Tendenz der Legende, vgl. S. 191, Anm. 1. — Daß der Koch etwas Lebenswasser aufbewahrt, um die Gunst der Kale zu gewinnen, ist dem Rest der Erzählung gegenüber sekundär. Über die Kaleepisode vgl. unten S. 189, Anm. 4, Anfang.

[3] Ursprünglich ist der Koch beschränkt, nicht, wie im Pseudokallisthenes, böswillig, s. vorhergehende Anmerkung und unten S. 219f.

[4] Die Perlen und Edelsteine, die Alexander und sein Heer im Lande der Finsternis auflesen, gehören anscheinend zum zweiten Zuge durch die Finsternis auf dem Rückwege (vgl. §§ 28, 30). Diese Episode kann ebensogut zur Legende vom Lande der Seligen wie zu der vom Lebensquell gehören (§ 28 gehört wohl zur ersteren, § 30 zur letzteren), aber die Legende ist auch ohne sie durchaus verständlich. Die armenische Version (oben S. 180, Anm. 2) und Josippon Kap. 10 lassen die Episode aus.

Koch gedrungen, die Begebenheit mit dem Fische zu erzählen. Alexander wird von wildem Schmerz ergriffen[1], als er aus dem Berichte seines Koches erfährt, daß ihm durch dessen Nachlässigkeit die heißersehnte Gelegenheit, sich ewiges Leben zu verschaffen, so nahe an der Verwirklichung entschlüpft ist. Sein Ärger entlädt sich nun auf das Haupt des unglückseligen Koches. Zwar sucht dieser ihm die Nutzlosigkeit der Reue vor Augen zu halten.[2] Aber dieser philosophische Einwand vermag die Wut des enttäuschten Welteroberers nicht zu besänftigen. Alexander gibt Befehl, seinen Koch hinzurichten. Allein — der Tod hat keine Gewalt über ihn: er ist ja, ohne es zu wissen, durch das Bad in der Lebensquelle unsterblich geworden.[3] Alexanders Mißgunst und Beschämung kennt nunmehr, da er sich bewußt wird, daß sein Koch mühelos erlangt hat, was er selber mit heißem Bemühen vergeblich erstrebt hatte, keine Grenzen. Um den garstigen Koch endlich los zu werden, läßt er ihm einen Stein (nach *L* einen Mühlstein) um den Hals hängen und ins Meer versenken. Sterben kann der Koch, der mit dem Lebenswasser in Berührung gekommen, nicht. Aber auch die Unsterblichkeit fruchtet ihm wenig. Er wird zu einem Seedämon, der bestimmt ist, in dem Teile des Meeres, in dem er versenkt wurde, in alle Ewigkeit hinaus ein freudloses Dasein zu fristen.[4]

---

[1] Vgl. die lebhafte Schilderung der Homilie Zeile 221ff. Auch *L* setzt diesen ursprünglichen Zug voraus (oben S. 170, Anm. 5). In *C* fehlt er gänzlich. *B* ist zu kurz, um ein sicheres Urteil zu gestatten.

[2] Nur so ist der Einwand des Koches (§ 31) verständlich: meine Bestrafung ist nutzlos; dein Zorn kann den Lebensquell ja doch nicht zurückbringen. In der Darstellung des Pseudokallisthenes schweben die Worte des Koches in der Luft.

[3] All dies ist im Pseudokallisthenes vollständig verwischt, tritt dagegen in den anderen Versionen scharf hervor. S. unten S. 217.

[4] Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25: „Der Koch Alexanders und seine Tochter, denen es geglückt ist, vom Lebenswasser zu trinken, gelangen doch nicht zu wirklichem Heil, sondern werden zu

Die Tendenz der Sage tritt in dieser Form in scharfen Umrissen hervor. Die Unsterblichkeit ist für den Sterblichen nicht nur nicht erreichbar; sie ist für ihn nicht einmal begehrenswert. Mit dramatischem Effekt, ich möchte fast sagen, mit dramatischem Hohn wird diese Wahrheit am Schicksal Alexanders zur Anschauung gebracht. Der große Welteroberer, dem die gesamte Erde zu Füßen liegt, lechzt vergebens nach

Seedämonen." Kale, die in einen Dämon verwandelt wird, geht „weinend und klagend" von Alexanders Angesicht hinweg (§ 32 Ende). Im Pseudokallisthenes ist all dies fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. — Die Episode mit Kale (§ 32) sieht altertümlich aus, dürfte aber ursprünglich kaum zur Legende gehört haben. Sie fügt nichts Wesentliches zur Ökonomie der Sage hinzu und hat auf die orientalische Alexanderdichtung keinerlei Einfluß ausgeübt.

Interessant und für unseren Gegenstand wichtig sind diejenigen Parallelen zur Verwandlung des Koches, die vom Pseudokallisthenes unabhängig sind und sehr altertümliche Züge aufweisen. Ich führe zunächst den hier mehrfach zitierten hebräischen Alexanderroman an (oben S. 181, Anm. 2), von dem auch Harkavy (im *Sbornik otdielenia russkawo jazyka i slowiesnosti,* herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Petersburg, Band 53, 1892) eine ausführliche Analyse nach einer Handschrift aus Damaskus gibt (vgl. auch die Bemerkungen Wesselowskys und Gasters in demselben Bande). Der Roman dürfte kaum, wie Gaster behauptet, vormohammedanisch sein, aber er ist jedenfalls vom Pseudokallisthenes unabhängig. Es heißt dort: Der König und seine Armee gelangen an einen großen Fluß, dessen Wasser jedoch untrinkbar ist. Sie graben Quellen in der Nähe des Flusses und finden in denselben vorzügliches Wasser. Sie lassen sich daher in jener Gegend nieder. Am zehnten Tage tötete ein königlicher Jäger einige Vögel, die aber, als er sie in jenem Flusse reinigen wollte, ins Leben zurückkamen und davonflogen. „Als der Diener des Königs dies sah, eilte er an den Fluß und trank von dessen Wasser. Er meldete dies dem Könige, der ausrief, daß es das Wasser des Paradieses sein müsse (vgl. unten S. 205) und daß jeder, der aus demselben trinke, ewig leben werde. 'Gehe hin und bringe mir etwas Wasser zum Trinken!' Der Diener nahm ein Gefäß und ging hin, um etwas Wasser zu holen. Aber er suchte den Fluß und konnte ihn nicht finden. Er kehrte zurück und sagte zum König: 'Ich war nicht imstande, das Wasser jenes Flusses (Ms. Damascus: jener Quelle, vgl. unten S. 207, Anm. 4) zu finden, denn der Herr hat es vor mir verborgen.' Als der König dies hörte, geriet er in solche Wut, daß er sein Schwert er-

Unsterblichkeit. Seinem Koche fällt sie durch puren Zufall[1] in den Schoß, vermag aber nichts, als ihn in einen elenden Seedämon zu verwandeln.

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell zeigt sowohl in Tendenz wie in Form eine so frappante Ähnlichkeit mit der griechischen Glaukossage, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Die Glaukossage, die im alten

---

griff und dem Diener den Kopf abschlug. Der kopflose Diener begab sich aber nach dem großen Meere. Menachem der Schreiber (derselbe figuriert im Roman als Alexanders Sekretär) berichtet im Namen der Weisen, daß es kopflose Menschen in der See gebe, die die Schiffe umstürzen. Doch wenn sie sich einem Schiffe nähern, um es umzustürzen und die Passagiere ausrufen: 'Flieh! flieh! Dein Herr Alexander!' dann fliehen sie auf der Stelle und das Schiff ist gerettet" (zum letzteren vgl. oben S. 173, Anm 6).

Die von Budge herausgegebene und übersetzte äthiopisch-christliche Alexanderlegende (Budge *Life and Exploits of Alexander the Great,* London 1896), die sonst von wildester Natur ist, bietet die obige Episode (p. 481 ff., Kap. XI) in einer Form, die sich teilweise sehr altertümlich ausnimmt: Ein Fischer fing in einem Teiche, dessen Wasser weiß wie Milch war, Fische, die unter keinen Umständen, selbst wenn sie gekocht wurden, getötet werden konnten. Alexander, der davon hörte, befahl dem Fischer, ihm den Weg zu jenem Teiche zu zeigen, damit er in demselben bade (vgl. oben S. 188, Anm. 2). Aber der Fischer verirrte sich und konnte den Teich nicht finden. Alexander will den Fischer töten, aber dieser kommt immer wieder ins Leben zurück. Schließlich legt er ihn in Ketten und wirft ihn ins Land der Finsternis, „weil kein Mensch ihn mit irgendeiner Todesart töten konnte".

Interessant ist die Variante im altfranzösischen Alexanderroman (Meyer *Alexandre* II 175 f.): Enoc (d. h. Henoch, der ewig lebt) findet die Lebensquelle und badet, trotz Alexanders Verbot, in derselben. Da Alexander ihn nicht töten kann, läßt er ihn lebendig in eine Säule einmauern.

[1] „Indes Iskender (= Alexander) ihn (den Lebensquell) nicht sah
trotz seines Strebens,
Ward Chiser (= Chaḍir) ungesucht zuteil der Quell des Lebens."
So der Dichter Niẓāmī (s. unten). Diese Antithese zu Alexanders fieberhaftem Suchen ist notwendig. Sie ist wohl im Zusatz von *L* (oben S. 170, Anm. 5) angedeutet: ἧς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκεν. Siehe oben S. 188, Anm. 2 und unten S. 215.

Griechenland weit verbreitet war, wird in verschiedenen Fassungen überliefert.[1] Nach der gangbarsten Version war Glaukos ein Fischer aus Anthedon in Böotien.[2] Als er einst vom Fischfang am Meeresufer ausruhte, bemerkte er, daß einer der erbeuteten Fische, der von ungefähr mit einem Kraute in Berührung gekommen war, wieder lebendig wurde und ins Meer sprang. Glaukos genoß von demselben Kraute, sprang, von göttlicher Begeisterung ergriffen, ins Meer, und wurde hierauf von den Göttern in einen Seedämon verwandelt. Nach einer andern Version[3] gelangte Glaukos in den Besitz der Unsterblichkeit, indem er zufällig[4] auf den Lebensquell stieß

---

[1] Siehe Gaedechens *Glaukos der Meergott,* Göttingen 1860 (im folgenden als „Gaedechens" zitiert) und den Artikel *Glaukos* von demselben Verfasser in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* p. 1678 vorl. Z. ff., bes. p. 1679 unten (im folgenden als „Roscher" zitiert). Vgl. auch Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser,* Leipzig 1905, p. 17.

[2] „Im jagdliebenden Aitolien ward Glaukos zu einem Jäger, das Tier zu einem Hasen," Roscher p. 1679, 61. Vgl. die Parallele im hebräischen Alexanderroman oben S. 189, Anm. 4 Absatz 2.

[3] *Scholia in Platonem* ed. Bekker, London 1824, p. 88 (zu Republik Kap. 10, p. 611 C). Ich setze die sehr interessante Stelle, auf die ich unten mehrfach zurückkomme und auf die mich eine Bemerkung Dyroffs in der *Zeitschrift für Assyriologie* VII 321 führte, hierher: *Τὸν Γλαῦκόν φασι Σισύφου καὶ Μερόπης εἶναι υἱόν, γενέσθαι δὲ θαλάττιον δαίμονα. οὗτος γὰρ περιτυχὼν τῇ ἀθανάτῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχε, μὴ δυνηθεὶς δὲ ταύτην τισὶν ἐπιδεῖξαι εἰς θάλασσαν ἐρρίφη. καὶ περίεισι τοὺς αἰγιαλοὺς πάντας καὶ τὰς νήσους ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἅμα τοῖς κήτεσι. μαντεύεται δὲ πάντα φαῦλα. καὶ γὰρ ἐπιτηροῦσιν οἱ ἁλιεῖς νύκτα, καθ' ἣν αὐτοῖς χρᾷ σὺν πατάγῳ πολλῷ, καὶ καταδύντες εἰς τὸ κοῖλον τῆς νεὼς ἐστραμμένης αὐτῆς (ἀόρατος γὰρ ὁ δαίμων αὐτοῖς) θυμιῶσιν, ἐπευχόμενοι ἀπαλλαγὴν ὧν προαγορεύει. ὁ δὲ προσνηξάμενος τῇ πέτρᾳ ὀλοφύρεται τὴν ἀθανασίαν Ἑλλάδι φωνῇ αἰολιζούσῃ, καὶ προλέγει ζῴων καὶ καρπῶν φθοράν. οἱ δὲ ἀπεύχονται ἀπόσιτοι καὶ ἄποτοι διατελοῦντες.* Vgl. über diese Stelle Gaedechens p. 197 f., der diese Fassung der Sage aus Korinth ableitet; cf. ib. p. 43, Anm. 2.

[4] Dies liegt wohl in dem Verbum *περιτυχών* (vorhergehende Anmerkung). Vgl. oben S. 191, Anm. 1.

und in denselben hinunterstieg.[1] Doch stimmen alle Versionen der Legende darin überein, daß der Besitz der Unsterblichkeit Glaukos keineswegs zum Heile gereicht. Alljährlich einmal durchzieht er des Nachts alle Meere und Inseln, laut klagend, daß er nicht sterben könne.[2] Seine Prophezeiungen sind düster und unheilvoll. Aber die Fischer und Schiffer, deren Schutzpatron er ist[3], vermögen durch Opfer und Fasten die drohende Gefahr abzuwenden.[4]

Es muß den Kennern der griechischen Mythologie überlassen bleiben, den feineren Beziehungen zwischen dem griechischen Glaukosmythus und der Lebensquellsage nachzuspüren. Aber so viel steht fest, daß die wesentlichen Merkmale der beiden Legenden identisch sind: Lebensquell, Auffindung desselben vermittelst eines toten Fisches, Sprung ins Meer, Verwandlung in einen Dämon, Unerquicklichkeit des ewigen Lebens.[5]

---

[1] Um zu baden oder zu trinken? Vgl. oben S. 188, Anm. 2.

[2] Gaedechens 176, 189, Roscher 1682, 54. Vgl. oben S. 189, Anm. 4 Anfang.

[3] Gaedechens 39, 187f., Roscher ibid.

[4] Vgl. oben S. 192, Anm. 3 gegen Ende

[5] Vielleicht hängt auch die merkwürdige Motivierung im Scholion, daß Glaukos deswegen ins Meer stürzte, weil er die errungene Unsterblichkeit Zweifelnden nicht beweisen konnte, irgendwie mit unserer Legende zusammen, nach welcher die Unsterblichkeit des Koches auch nach der Berührung mit der Lebensquelle unerkannt blieb und sich erst bei dem Versuche, ihn hinzurichten, herausstellte (vgl. S. 217). Nach Bergk, bei Gaedechens p. 197, Anm. 3, können die betreffenden Worte des Scholiasten auch bezeichnen, „daß man verlangte, er solle diesen Quell anderen zeigen, und da er dies Verlangen nicht erfüllen konnte, ward er ins Meer geworfen, oder stürzte sich selbst hinein". Diese Fassung, falls sie richtig wäre, würde lebhaft an die oben S. 189, Anm. 4 erwähnten Versionen und an die Homilie (unten S. 215) erinnern. — Ich verweise noch ferner darauf, daß, ähnlich dem Andreas (oben § 33), auch Glaukos dem Orte, an dem er ins Meer stürzte, den Namen gibt (Gaedechens 185, Roscher 1679 unten), daß er sich aufs engste an Nereus (Gaedechens 56, Roscher 1680, 65) und die Nereiden (Gaedechens 69ff., Roscher 1681, 1) anschließt (vgl. Andreas und Kale, die Nereide)

Es liegt auf der Hand, daß der Verfasser des Olympiasbriefes, der gelegentlich jüdischen oder christlichen Einfluß verrät[1], hier, wie sonst[2], aus einer griechischen Quelle geschöpft hat. Das ganze Kolorit der Lebensquellsage, die Figur des Koches Andreas, der überdies in einem andern Zusammenhange in einer alten sikyonischen Tradition erscheint[3], die Gestalt der Kale[4], vor allem aber die Grundtendenz — das Leben ist der Güter höchstes nicht, wenn es nicht mit dem Genuß von Ambrosia und Nektar verbunden ist[5] — ist durch und durch hellenisch. Die Alexanderdichtung[6] verfuhr eben unkritisch. Sie bemächtigte sich eines jeden Sagenmotives, das ihr in den Weg kam, um es in ihren Schleier zu verweben. Sie griff auch den Glaukosstoff auf und verwertete ihn, wie wir gestehen müssen, mit großem Geschick für das Charakterbild ihres Helden.[7]

---

und, gleich Andreas, sich durch seine Neigung zum weiblichen Geschlechte auszeichnet (Gaedechens passim, Roscher 1684, 12). Manche Berührungspunkte mögen in der Darstellung des Pseudokallisthenes bereits verdeckt sein. In der ursprünglichen Fassung der Lebensquellsage waren wohl die Zusammenhänge klarer.

[1] Vgl. Müller Einleitung zu seiner Edition p. XVIa, Zacher *Pseudokallisthenes* p. 132, Meißner *Alexander und Gilgamos* p. 8 ff.

[2] Vgl. Rohde *Der griechische Roman* p. 190, Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25, Dyroff in *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 321.

[3] Siehe oben S. 169, Anm. 5. [4] Vgl. Nöldeke a. a. O. p. 25 unten.

[5] Vgl. dagegen *Ecclesiastes* 9, 4. Treffend sagt Hopkins in seinem Artikel *The Fountain of Youth* im *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 37: „the real quest of the Semite is for life immortal; of the Hindu for renewed youth ... Nor does the Semite lay stress on 'youth and beauty', as does the Hindu. The Hindu, in a word, seeks to secure the whole charm of life; the Semite seeks to avoid death".

[6] Ich sage absichtlich Alexanderdichtung, nicht Pseudokallisthenes, weil dieser ohne Zweifel die fremden Sagenstoffe in ihrer Übertragung auf Alexander bereits vorgefunden hat. Soviel Originalität, als zu einer solchen Übertragung notwendig ist, darf man dem Verfasser des Pseudokallisthenes nicht zutrauen. Die Unklarheiten und Widersprüche in seiner Darstellung wären auch kaum verständlich.

[7] Ungemein treffend und sowohl für das Obige als auch insbesondere für die unten zu erörternden Probleme beachtenswert sind die Worte, mit

In neuerer Zeit ist von assyriologischer Seite[1] mehrfach die Behauptung aufgestellt worden, daß die Lebensquellsage, wie die Alexandersage überhaupt, aus Babylonien entlehnt sei. Was den letztern weitergehenden Anspruch betrifft, so scheint er uns auf zwei irrigen Voraussetzungen zu beruhen: einer allgemeinen, die das Wesen der Sagenbildung verkennt und derselben zu viel Methode und Bewußtsein zuschreibt[2], und

denen B. Beer in seinen *Beiträgen zur Alexandersage* (ZDMG 9 [1855] p. 787) das kompilatorische Verfahren der Sage überhaupt und insbesondere der Alexandersage charakterisiert: „Es kömmt hierbei gar nicht darauf an, ob diese Ereignisse mit einem und demselben Helden sich zutrugen, ob sie überhaupt in derselben Weise vereinigt irgendeinem Sterblichen zukamen, ob sie einen geographischen oder historischen Halt haben oder nicht; es sind einzelne Data aus verschiedenen in Umlauf gewesenen Volkssagen, die vielleicht aus ganz verschiedenen Zeiten und Quellen stammen, in ganz verschiedenen Kreisen und Gegenden ans Licht traten, ursprünglich von ganz verschiedenen Heroen erzählt wurden und hier auf das eine Haupt zusammengetragen sind, das mit unvergleichlichem Lorbeer geschmückt werden soll. Die Übertragung solcher Tatsachen von einer Individualität auf eine andere, zuweilen um Jahrtausende davon getrennte Persönlichkeit ist in der jüdischen und überhaupt in der morgenländischen Sage so häufig, daß es eigentlich gar keiner weiteren Beispiele hiervon bedarf . . . Es bilden also die einzelnen Fakta durchaus kein Kriterium, den Mann und sein Zeitalter daraus zu erkennen, der uns vorgeführt wird. Der Charakter, der ihm in dem Berichte aufgeprägt, der höhere Wirkungskreis, der ihm angewiesen ist, dies vielmehr sind die Hauptargumente, die über ihn entscheiden."

[1] Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892) p. 109; Meißner *Alexander und Gilgamos* 1894, passim. Vgl. Kampers *Alexander der Große* 88ff., der aber bloß referiert.

[2] Nach Meißner könnte es so scheinen, als hätte die Alexandersage das Bild des Mazedoniers dem des babylonischen Nationalhelden systematisch nachgezeichnet (vgl. den Titel und insbesondere den Schlußsatz seiner Abhandlung). In Wirklichkeit aber dürfte es sich so verhalten, daß die uralten Sagenmotive, die auf Gilgamesch, weil er der Nationalheros war, (aber auch auf andere babylonische Helden) übertragen wurden, auch in der Zeichnung der Gestalt Alexanders zur Verwendung gelangten, weil er der Heros des späteren Orients geworden war (vgl. Kampers a. a. O. p. 134). Die Ähnlichkeit erklärt sich daher nicht aus bewußter Nachahmung, sondern aus einer unbewußten Ver-

einer speziellen literarhistorischen, die den babylonischen Talmud wegen seines Ursprungsortes als die Quelle des Pseudokallisthenes oder eines Teiles desselben auffaßt.[1] Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Alexanderdichtung vielfach mit Sagenmotiven operiert, die in letzter Instanz auf Babylonien zurückgehen.[2] Bei dem hohen Alter der babylonischen Kultur und, was damit vielfach identisch ist, der babylonischen Mythologie und bei dem überwältigenden Einfluß derselben auf das gesamte Altertum, wie er sich immer großartiger vor unseren Augen entrollt, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auch im spätern Mythus Elemente entdecken, die wir in ähnlicher Form in Babylonien wiederfinden. Babylonische Sagenstoffe oder Sagenmotive waren ohne Zweifel, in unzähligen Variationen überliefert und durch unzählige Kanäle vermittelt, im ganzen Altertum verbreitet, und keine neue Sagendichtung vermochte es, sich deren Einfluß zu entziehen und sie unbenutzt beiseite zu lassen. Denn auch die menschliche Phantasie folgt dem Gesetze vom geringsten Widerstande und erfindet nicht, wo sie entlehnen kann. Aber eine babylonische Parallele braucht daher noch nicht eine direkte babylonische Entlehnung zu sein. Jene Elemente sind vielmehr als Material aufzufassen, das auch für einen andern Zweck verwertet werden kann; sie sind nichts als „einzelne Data aus verschiedenen in Umlauf gewesenen Volkssagen, die vielleicht aus ganz verschiedenen Zeiten und Quellen stammen, in ganz verschiedenen Kreisen und Gegenden ans Licht treten, von ganz verschiedenen Heroen erzählt wurden“[3], die aber einer neuen selbständigen

arbeitung umlaufender Sagenstoffe. Siehe die Ausführungen im Texte und die oben S. 194, Anm. 7 zitierte Bemerkung Beers. Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen ist der, daß nach der letzteren auch für nichtbabylonische, in unserem Falle hellenische, Einflüsse genug Raum übrig bleibt. [1] Vgl. darüber unten S. 206ff.

[2] Vgl. Meißner a. a. O. p. 13ff., wo jedoch einzelnes zum Widerspruch reizt. Siehe auch S. 198

[3] Oben S. 194, Anm. 7.

Idee oder Tendenz dienstbar gemacht werden. Und gerade diese Idee oder Tendenz ist es, die das Wesen, den Charakter einer Sage ausmacht. Was nun speziell den Gegenstand unserer Untersuchung betrifft, so ist, infolge der ungenügenden Erkenntnis der Struktur des Olympiasbriefes, übersehen worden, daß die babylonischen Parallelen und Berührungspunkte sich auf die Legende vom Lande der Seligen beschränken[1], während die Lebensquellsage mit dem babylonischen Mythos nichts gemeinsam hat. Der Quell im Gilgameschepos[2] ist doch recht problematisch. Der Lebensquell

[1] Nach der Darstellung im Pseudokallisthenes liegt das Land der Seligen hinter dem Lande der Finsternis (vgl. oben S. 166, Anm. 5). Nach dem Talmud (unten S. 203, Anm. 7) und der syrischen Homilie (unten S. 213, Anm. 8) sind es Berge der Finsternis (vielleicht ist damit auch der Berg in der syrischen Alexanderlegende identisch, vgl. Meißner p. 13). Statt des Landes der Seligen liest *L* an einer Stelle (oben S. 170, Anm. 9) die Inseln der Seligen (vgl. auch Wilhelm Herz *Gesammelte Abhandlungen* Stuttgart und Berlin 1905, p. 93 und besonders Anm. 1). Statt des Landes der Finsternis liest ein Kodex der Homilie, der auch sonst altertümliche Züge aufweist, Meer der Finsternis (vgl. auch den arabischen Namen 'bahr az-zulumāt', 'Meer der Finsternisse' für den Atlantischen Ozean). Demnach liegen hier zwei Anschauungen vor. Nach der einen lagert vor dem Lande der Seligen das Land (oder die Berge) der Finsternis. Nach der anderen liegt die Insel (oder Inseln) der Seligen hinter dem Meer der Finsternis. Von beiden Auffassungen finden sich deutliche Spuren im Gilgameschepos. Vgl. einerseits das Gebirge Mäschu und den Götterpark, den Gilgamesch, nachdem er aus der Finsternis ans Licht getreten, findet (s. Jensen *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I, Straßburg i. E. 1905, p. 24 und 27), anderseits die Gewässer des Todes (den stinkenden Ozean in der syrischen Legende, vgl. Meißner p. 15) und den Aufenthaltsort des Xisuthros (Jensen ib. 32, 33). — Den Park, dessen Bäume Edelsteine tragen (Jensen ib. 27; derselbe in *Keilinschriftliche Bibliothek* [= KB.] VI, 209), möchte ich (gegen Meißner p. 14) mit den Edelsteinen identifizieren, die Alexander und sein Heer im Lande der Finsternis finden (oben § 30). — Über die geographische Lage des Landes der Seligen vgl. unten S. 223, Anm. 4. — Über die Tendenz der Sage im Pseudokallisthenes im Gegensatz zu der im Gilgameschepos, vgl. später S. 198, Anm. 3.

[2] Jensen a. a. O. 47; KB. VI, 249.

ist er jedenfalls nicht.[1] Die charakteristischen Züge der Lebensquellsage, wie der tote Fisch, die Verwandlung in einen Seedämon, die für das Verständnis der Sage unentbehrlich ist[2], und vor allem die Tendenz sind dem babylonischen Mythos fremd.[3] Jedenfalls aber scheint es uns durchaus verkehrt, aus dem Vorhandensein babylonischer Parallelen in der Alexandersage auf eine direkte babylonische Abhängigkeit zu schließen oder gar auf diesen Umstand weitgehende Identifikationen mit viel jüngeren Formen der Sage zu gründen.[4]

Wir haben oben gesehen, daß in der Darstellung des Pseudokallisthenes das Land der Seligen eine sekundäre Rolle spielt und gewissermaßen als eine Dekoration für Alexanders Zug nach dem Ende der Welt verwendet wird. Als ihm eine

---

[1] Das Kraut (KB. 252f.; Gilgameschepos 49) scheint die Funktion eines Lebenskrautes zu besitzen und würde dann an das Glaukoskraut (oben S. 192) erinnern. Aber Jensen (Gilgameschepos p. 49, besonders Anm. 2) bestreitet diese Ansicht.

[2] Meißner p. 10 und nach ihm Kampers p. 89, die diesen Zug für sekundär halten, verkennen vollständig Zweck und Bedeutung der Sage.

[3] Andreas wird ein elender, lebensüberdrüssiger Seedämon. Xisuthros dagegen wird nicht nur unsterblich, sondern auch selig. Daß der Mensch sterblich ist und Alexander ebensowenig wie Gilgamesch ewiges Leben erringen kann, ist doch zu sehr eine Binsenwahrheit, als daß daraus ein Abhängigkeitsverhältnis erschlossen werden könnte. Dagegen findet sich vielleicht ein Anklang an unsere Sage im Adapamythus (KB. VI, 93f., vgl. Jensen *Das Gilgameschepos* p. 75). Adapa, ein Fischer und Schiffer der Stadt Eridu (erinnert an Glaukos, oben S. 192f.), zerbricht dem Südwind, der ihn einst angriff, als er, um Fische zu fangen, aufs Meer hinausfährt, die Flügel. Er wird vor Anu zitiert, der ihm Speise des Lebens und Wasser des Lebens anbietet. Aber auf den Rat des Gottes Ea schlägt er die ihm angebotene Gabe aus und kehrt als Sterblicher zur Erde zurück. Falls die Tendenz hier ist, daß die Unsterblichkeit dem Menschen kein Heil bringt, würde der Mythus an die Lebensquellsage, besonders an die Glaukoslegende, erinnern. Doch ist hier auch eine andere Deutung möglich (s. Jensen *Gilgameschepos* p. 76 Z. 1, vgl. p. 122 Z 5). Jedenfalls aber liegen hier nichts als Anklänge vor.

[4] Wie es Lidzbarski *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 104ff. versucht hat. Vgl. noch unten S. 206ff.

höhere Stimme den Eintritt in dasselbe verwehrt, zieht sich Alexander ohne weiteres zurück, indem er daraus entnimmt, daß er am Ende seiner Wanderung, das für ihn mit dem Ende der Welt zusammenfällt, angelangt ist. Allein es liegt auf der Hand, daß hier eine Form der Legende durchschimmert, in welcher dieser Rückzug, der im Olympiasbrief als etwas Natürliches und Freiwilliges erscheint, als eine Demütigung des Welteroberers gedacht war und in welcher der herrschsüchtige Mazedonier, der in seinem Übermut die Grenzen des Irdischen zu überschreiten wagt, nachdrücklich an die menschliche Ohnmacht gemahnt wird.[1] Hier lag ein Motiv vor, das wegen seiner religiösen Färbung auf Juden und Christen den gleichen Reiz ausüben mußte. Diesem Motive[2] entsprang wohl die berühmte Sage von Alexanders Zug nach dem Paradies. Das Land — oder die Insel — der Seligen wird begreiflich genug mit dem Paradies identifiziert[3] und der ehr-

---

[1] Vgl. bereits die Ausdrucksweise der armenischen Version oben S. 180, Anm. 2, die ein ähnliches Motiv widerspiegelt. Siehe auch *Pseudokallisthenes* ed. Müller II, 41 (oben § 27, S. 170).

[2] Die Überhebung Alexanders wird bereits I. Makkabäer 1, 3 (καὶ ὑψώϑη καὶ ἐπήρϑη ἡ καρδία αὐτοῦ) vorausgesetzt. Vgl. S. Fraenkel ZDMG 45, 324.

[3] Diese Identifikation wurde vielleicht durch die Brahmaneninsel (oben § 10) vermittelt, die schon früh (vgl. Wesselowsky *Jz istoriji romana i powiesti* I [1886], p. 280 ff.) mit der Insel der Seligen identifiziert wurde. Denn bereits nach *Pseudokallisthenes* ed. Müller III 7 liegt die Brahmaneninsel am Ganges, der für den Paradiesfluß Pison erklärt wird. Die Brahmanen werden unter anderem auch mit den im Paradies wohnenden Nachkommen Seths identifiziert (vgl. Wesselowsky ibidem und Budge *Life and exploits of Alexander the Great,* in der äthiopischen Alexandersage II 129). Nach einer hebräischen Alexanderversion, die von der oben mehrfach zitierten verschieden ist (vgl. Gaster in dem oben S. 189, Anm. 4 zitierten *Sbornik otdielienia* etc. p. 48) „zieht Alexander nach dem Flusse Pison, d. i. dem indischen Ganges, aus dem der ägyptische Nil fließt.“ S. unten S. 201. Vgl. Gaster im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 497, und Hopkins im *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 20 f. — Die Verquickung der Lebensquellepisode mit der Paradiessage tritt deutlich im koptischen Alexanderroman (etwa

geizige Held wird, abweichend vom Pseudokallisthenes, in seine Schranken verwiesen und von seiner unersättlichen Herrschsucht geheilt.[1]

Diese Legende, die verdientermaßen in zahlreichen Variationen in die Weltliteratur eingedrungen ist, findet sich bereits im Talmud.[2] Doch läßt die Form der Darstellung darauf schließen, daß sie hier nicht ursprünglich, sondern aus einer anderen und natürlich älteren Quelle entlehnt ist.[3] Eine ausführlichere und teilweise ursprünglichere Form der Sage findet sich in der lateinischen Schrift „Alexandri Magni iter ad Paradisum"[4], die zwar dem zwölften Jahrhundert angehört, aber ohne Zweifel auf eine alte jüdische (oder christliche) Aggada zurückgeht.[5]

Nach dieser Fassung der Sage, um deren Inhalt kurz zu skizzieren, wandert Alexander nach dem Paradiese, um dasselbe zu unterwerfen[6] und so seinen Eroberungen die Krone

6. Jh.) hervor, vgl. Oskar von Lemm *Der Alexanderroman bei den Kopten*, Petersburg 1903, p. 94: Alexander gelangt an die vier Paradiesströme, die mit Namen genannt werden. „Sie tranken aber aus ihnen und jubelten, denn jene Wasserquelle (!) war süß. Darauf sahen sie eine große Finsternis." Hierauf folgt der Zug ins Land der Finsternis. — Herz *Abhandlungen* p. 94f. ist sicherlich im Unrecht, wenn er annimmt, daß das Paradies ursprünglich ist und durch das bekanntere (!) Land (oder Insel) der Seligen ersetzt wurde.

[1] Vgl. den Satz am Ende von § 36 (oben S. 175).

[2] Unten S. 206.

[3] Mit dem höheren Alter der Sage würde auch die Tatsache korrespondieren, daß die syrische Alexanderlegende, die um 514 n. Chr. entstanden ist (unten S. 211), dieselbe wohl als bekannt voraussetzt und gegen sie leise polemisiert (unten S. 211).

[4] Ed. Julius Zacher, Königsberg 1859. Vgl. über diese Schrift Israel Lévi in *Revue des Études Juives* [= *R. E. J.*] II 299ff. und XIII 117f.; Herz *Abhandlungen* 84ff.

[5] Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 29, Anm. 1.

[6] Im *Pseudokallisthenes* ist der Zweck seiner Wanderung nach dem Lande der Seligen bereits verdeckt, wenn auch die Rede des Vogels (oben § 27) denselben erraten läßt. Der in der lateinischen Legende angegebene Zweck klingt durchaus natürlich und ursprünglich. Auch der Talmud, der diese Sage in fragmentarischer Gestalt bietet, läßt in der

aufzusetzen. In Begleitung von fünfhundert tapferen Jünglingen[1] steigt er auf dem Ganges oder dem Paradiesfluß Pison[2] zu Schiff und, unter furchtbaren Schwierigkeiten und Gefahren stromaufwärts segelnd, gelangt er endlich ans Paradies, von dessen Einwohnern er eine Tributleistung verlangt. Auf diese Aufforderung hin wird ihm durch eine kleine Öffnung, die einzige, durch die das Paradies mit der Außenwelt in Berührung kommt, ein Stein gereicht[3], der einem menschlichen Auge ähnlich sieht. Nach seiner Rückkehr erbittet und erhält Alexander von einem weisen Juden[4] die Erklärung dieses seltsamen Geschenkes. Wenn auf eine Wagschale gelegt, kann der Stein von keinen Schätzen aufgewogen werden. Doch springt die Wagschale federleicht in die Höhe, wenn man etwas Staub über den Stein streut. Dieselbe Bewandtnis habe es mit dem menschlichen Auge. Solange der Mensch am Leben ist, kann es nicht gesättigt werden. Aber der Tod setzt aller menschlichen Gier ein rasches Ende. Alexander ist tiefbewegt. Er sieht die Eitelkeit seines Strebens ein und zieht sich von allen seinen Unternehmungen zurück. Bald darauf stirbt er, von einem seiner Diener vergiftet.[5]

Diese Legende, die, wie man sieht, Jahrhunderte hindurch unabhängig vom Alexanderroman als selbständiger Sagenstoff tradiert wurde, wurde den orientalischen Versionen des Alexanderromans einverleibt und bildete von nun an einen

---

Aufforderung Alexanders an die Paradiesbewohner: „Gebt mir etwas!" dieselbe Auffassung durchschimmern. — Der Besuch des Gilgamesch auf der Insel der Seligen gilt eigentlich Xisuthros, nicht der Insel.

[1] Vgl. oben § 18.

[2] Vgl. oben S. 199, Anm. 3.

[3] Der Stein ist als Tribut gedacht. In den späteren Bearbeitungen wird er als Andenken aufgefaßt.

[4] Derselbe wird in der lateinischen Legende Papas genannt, ein Name, der in Babylonien heimisch ist, vgl. Israel Lévi *R. E. J.* II 299, Anm. 4.

[5] Die verschiedenen Versionen vom Wunderstein vgl. bei Herz *Abhandlungen* p. 73 ff.

integrierenden Bestandteil desselben. Wir werden später sehen, in welcher Gestalt sie in der orientalischen und insbesondere arabischen Alexandersage wieder erscheint und in welcher Weise sie mit der Lebensquellsage und der Chaḍirlegende kombiniert wird.

## II

## Der Talmud

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell findet sich auch im babylonischen Talmud. Aus dieser Tatsache sind weitgehende Schlüsse über Entstehung und Überlieferung dieser Legende wie des Alexanderromans überhaupt gezogen worden.[1] Um diese Schlüsse, die auch für den Gegenstand dieser Abhandlung von einschneidender Bedeutung sind, richtig beurteilen zu können, müssen wir auf die betreffende Talmudstelle des genaueren eingehen. Wir geben die Stelle, die häufig[2], aber kaum erschöpfend behandelt wurde, in wörtlicher Übersetzung wieder[3] und prüfen sodann die literarhistorischen Folgerungen, die sich aus derselben ergeben.

Die Legende findet sich im Traktat Tamid fol. 31[b] am Ende eines Abschnittes, in Übereinstimmung mit einer talmudischen Gewohnheit, einen Abschnitt mit einem aggadischen oder legendären Stoff abzuschließen. Sie schließt sich — und auch dies ist im Talmud gang und gebe — an das Vorhergehende nur lose an.[4] Sie beginnt folgendermaßen: „Zehn

[1] S. unten S. 206 ff.

[2] Vogelstein *Adnotationes quaedam ex litteris orientalibus petitae ad fabulas, quae de Alexandro Magno circumferuntur,* Breslau 1865, p. 15f., 20f, 26. Israel Lévi *R. E. J.* II 299 ff. Vgl. ferner die von Herz *Abhandlungen* p. 83, Anm. 3 verzeichnete Literatur.

[3] Ich benutze die große Wilnaer Ausgabe (1880—1886). Die im folgenden angeführten Kommentare finden sich in dieser Ausgabe, und zwar teils am Rande des Talmudtextes, teils am Ende des Traktates.

[4] Die Überleitung scheint durch die vorher erwähnte Zehnzahl hergestellt zu sein. Nach S. Rapoport *Erech Millin* 68b, 69a ist die Talmudstelle ein Zitat aus einem verlorenen selbständigen Werke.

Fragen stellte Alexander der Mazedonier an die Ältesten des Südens."[1] Darauf werden die Fragen spezifiziert, deren Inhalt wir aus dem im Pseudokallisthenes überlieferten Gespräch Alexanders mit den Gymnosophisten (vgl. oben § 10) kennen. Wie Nöldeke[2] nachgewiesen hat, sind diese Fragen und Antworten „weder aus dem Roman (d. h. dem Pseudokallisthenes) genommen, noch bilden sie eine Quelle desselben", da sie im einzelnen eher mit Plutarch als mit Pseudokallisthenes übereinstimmen.[3] Unmittelbar auf dieses Stück, das ein palästinensisches Kolorit trägt und sich sprachlich vom Idiom des babylonischen Talmuds abhebt[4], folgt eine andere Alexandersage, die den sonstigen Sprachcharakter des babylonischen Talmuds verrät. Ich übersetze wörtlich: „Er sagte zu ihnen[5]: 'Ich wünsche in die Provinz[6] Afrika zu ziehen'. Da sagten sie zu ihm: 'Du kannst nicht (hin)gehen, da die Berge der Finsternis dazwischen liegen'.[7] Da sagte er zu ihnen: 'ich

---

[1] Nach Rapoport a. a O. 69a soll der Süden (Negeb) hier für Indien stehen. [2] *Beiträge zum Alexanderroman* p. 7, Anm. 1.

[3] Vgl. Beer, ZDMG 9, 788 und S. Fraenkel ibidem 45, 323.

[4] Fraenkel ib. 45, 322 unten und Israel Lévi a. a. O. II 293f.

[5] Im Zusammenhange des Talmuds können damit nur die „Ältesten des Südens" gemeint sein. Doch kann kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Stück mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat und daß ursprünglich die Greise gemeint sind, die Alexander über den Weg nach dem Lande der Finsternis befragt. Vgl. unten in der Homilie S. 211f.

[6] למדינת אפריקי. Über Afrika in diesem Zusammenhang vgl. S. Krauß in *Jewish Encyclopedia* I 226; Harkavy in *Sbornik otdielienia* (oben S. 189, Anm. 4) p. 95ff.; Nöldeke *Beiträge* p. 26 unten; Wesselowsky *Jz istoriji romana i powiesti* I 291. — Über die Richtung des Alexanderschen Zuges vgl. unten S. 223, Anm. 4.

[7] דפסקי הרי חשך, vgl. oben S. 197, Anm. 1. Die „Berge der Finsternis" werden auch sonst in der rabbinischen Alexanderlegende erwähnt, vgl. Harkavy a. a. O. p. 94 und unten S. 204, Anm. 6). Auch der hebräische Alexanderroman (oben S. 181, Anm. 2) spricht (ed. Lévi p. 149 oben, Gaster p. 516 oben), sicherlich nicht in Abhängigkeit vom Talmud, von den Bergen der Finsternis. — Es ist bemerkenswert, daß der hebräische Ausdruck הרי חשך mitten in einem aramäischen Texte festgehalten wird. Er macht den Eindruck einer starren vielgebrauchten Bezeichnung.

kann nicht anders als hingehen.[1] Deswegen frage ich euch (um Rat): Was soll ich tun?'[2] Da sagten sie zu ihm: 'Nimm libysche Esel[3], die im Dunkeln marschieren können.[4] Nimm ferner einen Knäuel Stricke[5] und befestige denselben auf dieser Seite (d. h. am Eingang zur Finsternis). Wenn du nun in den Weg ziehst, halte sie (die Stricke) fest, dann wirst du an deine (gegenwärtige) Stelle (zurück)gelangen.' Er tat also und begab sich auf den Weg. Er gelangte an eine Stadt, die ganz aus Weibern bestand." Hier folgt die bekannte Episode mit den Amazonen.[6] Sodann fährt der Talmud fort: „Als er weiter ging, setzte er[7] sich an jene

---

[1] לא סגיא דלא אזלינא, wörtlich: „es ist nicht möglich, daß ich nicht hingehe."

[2] אמטו הכי משיילנא לכו אלא מאי אעביד. Raschi (starb 1105) las anscheinend אלא nicht.

[3] Die wegen ihrer Ausdauer auch sonst im Talmud erwähnt werden, vgl. Levy *Neuhebräisches Wörterbuch* s. v. לובאי.

[4] דפרשי בהַבָּרָא. Nach Jastrows *Dictionary*, der הַבְרָא punktiert, bedeutet es „Dunst, Nebel". Die *Haggadoth ha-Talmud,* eine alte anonyme Sammlung von Talmudlegenden (im folgenden mit *Haggadoth* bezeichnet), gedruckt mit Kommentar Konstantinopel **1511**, lesen דפרשי בהוברא „auf denen man das Feld (oder den Wald) durchzieht". Der Kommentar folgt der gewöhnlichen Lesart. Der Rabbenu Gerschom (starb **1040**) zugeschriebene Kommentar, der jedenfalls älter ist als Raschi (vgl. über denselben Epstein in Steinschneiders *Festschrift* p. 115ff.), liest בחברא (mit Ḥeth) und übersetzt: „welche marschieren, wenn man ihnen zuredet".

[5] Da das ursprüngliche Motiv mit den Tieren (oben S. 186, Anm. 2) vergessen ist und die Esel anscheinend als Reit- oder Lasttiere gedacht werden, so tritt notwendigerweise das Motiv vom Ariadnefaden hinzu, um das Wandern im Dunkeln zu ermöglichen. — Nach Fraenkel ZDMG 45, 323 stammen die Stricke von den *σχοῖνοι* her (oben § 21), mit denen Alexander in der Finsternis die Länge des Weges mißt.

[6] Vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 26 unten. Dieselbe Geschichte von den Amazonen, die hinter den Bergen der Finsternis hausen, findet sich auch, aber ohne die Erwähnung der Esel vorher und des Lebensquells nachher, in der *Pesiqta* (etwa V.—VI. Jahrhundert), ed. Buber, p. 72a f., und im *Leviticus Rabba* (etwa VII. Jahrhundert) Kap. 27 gegen Anfang.

[7] Anscheinend ist Alexander gemeint. Doch liegt hier ein Mißverständnis vor, vgl. unten S. 207f.

Quelle und aß Brot. Er hatte in seiner Hand[1] kleine Salzfische.[2] Während man sie wusch[3], kam in sie der Lebensodem.[4] Da sagte er: 'hieraus folgt, daß dieser Quell aus dem Paradiese kommt'. Einige behaupten: er nahm von jenem Wasser und spritzte es sich ins Gesicht.[5] Andere dagegen behaupten: er ging an demselben seiner ganzen Länge nach

---

[1] Haggadoth besser בהדיה 'bei sich' statt בידיה.

[2] גילדני דמלחא, *Haggadoth* גילדאני מלוחי. Vgl. über diesen Ausdruck Immanuel Löw in Nöldekes Jubelschrift (*Orientalische Studien*) p. 552. — Die Fische sind hier offenbar als Zukost gedacht. Vgl. *προσφάγιον* im Pseudokallisthenes (oben S. 169, Anm. 6). Dieser ohne Zweifel ursprüngliche Zug kehrt in der arabischen Alexandersage wieder.

[3] דמחוורי. Lévi a. a. O. 298 Anm. 2 liest den Singular: דמחוור. (Ebenso scheint Rosch [Ascher b. Jechiel, starb 1328] gelesen zu haben, obwohl er den Plural übersetzt.) Diese Emendation ist unnötig. Lévi vergißt, daß im Talmud nicht der Koch, sondern Alexander die handelnde Person ist. Das wußte wohl auch der Talmud, daß nicht Alexander selber die Fische reinigte.

[4] נפל בהו ריחא. Unser Talmudtext, so schon editio princeps (Venedig 1522), liest 'Rēḥā', 'Wohlgeruch', und Raschi erklärt dementsprechend: „während man sie im Wasser wusch, um das Salz zu entfernen, fiel in die Fische ein guter Geruch, da die Quelle aus dem Paradiese kam". Dagegen der Rabbenu Gerschom zugeschriebene Kommentar, Rosch und die aggadische Sammlung des Jakob ben Ḥabīb ('En Jakob, editio princeps Saloniki 1516), ebenso wie *Haggadoth* lesen 'Rūḥā', 'Wind, Odem'. Auch R. Bezahl Aschkenazi (16. Jahrhundert) in seinem Schiṭṭah Mekubbezeth verzeichnet dieselbe Lesart. Ebenso kennt R. Samuel Edels (starb 1631) dieselbe und polemisiert gegen sie. — Manche der angeführten Kommentare paraphrasieren 'Rūḥā' durch 'Ruaḥ ḥajjim', 'Lebensodem'. Der Kommentar zum 'En Jakob (editio princeps) faßt es dagegen als 'Wind' auf und erklärt rationalistisch: „Ein Wind kam von der Quelle und brachte die Fische ins Leben zurück". — Es braucht kaum bewiesen zu werden, daß 'Rūḥā' die ursprüngliche Lesart ist. Der Ausdruck kehrt merkwürdigerweise mehrfach in der arabischen Alexandersage wieder. — Freilich war auch nach Pseudokallisthenes (oben § 26) die Luft in der Nähe der Lebensquelle wohlriechend.

[5] טרא באפיה. Rosch .gibt die zweifellos ursprünglichere Lesart משא בהו אפיה „wusch sich damit das Gesicht". Der Rabbenu Gerschom zugeschriebene Kommentar und Raschi, die רחץ פניו paraphrasieren, hatten vielleicht dieselbe Lesart vor sich.

aufwärts[1], bis er an die Pforte des Paradieses gelangte.“ Hier wird ihm eine Augenkugel[2] geweiht, die alles aufwiegt, bis man Staub über sie streut.

Der Versuch ist vielfach unternommen und auch nach dem energischen Einspruche Nöldekes[3] wiederholt worden[4], die obige Talmudstelle als das Original der Lebensquellsage des Pseudokallisthenes hinzustellen und aus der Priorität des babylonischen Talmuds auf den babylonischen Ursprung der Sage zu schließen. Allein es genügt, den in Frage stehenden Passus aufmerksam zu lesen, um die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansicht zu erkennen. Zunächst sind die Differenzen zwischen der Darstellung des Talmuds und der des Pseudokallisthenes doch zu zahlreich und charakteristisch[5], als daß die eine als eine Entlehnung aus der anderen aufgefaßt werden könnte. Der Verfasser des Pseudokallisthenes hätte sich kaum das Motiv vom Ariadnefaden, der in seiner Darstellung eine empfindliche Lücke ausfüllen würde[6], vor allem aber die ebenso anziehende wie erbauliche Episode von der wundersamen Augenkugel entgehen lassen. Auch ist es kaum denkbar, daß der Autor des Pseudokallisthenes, dessen jüdische Tendenzen die Vertreter jener Ansicht so nachdrücklich her-

---

[1] Die Kommentare ergänzen als Subjekt Alexander: er folgte der Strömung der Quelle, bis er ans Paradies gelangte. Natürlich paßt in diesem Falle eine Quelle durchaus nicht. Daher sprechen Rabbenu Gerschom und Rosch von einem Flusse statt einer Quelle, s. oben die Variante im hebräischen Alexanderroman S. 189, Anm. 4 und unten S. 207. Harkavy (oben S. 189, Anm. 4) will als Subjekt den Quell ergänzen: der Quell stieg (כּוליה?) hinauf, bis er an die Pforte des Paradieses gelangte. Diese Auffassung läßt sich jedoch kaum aufrecht erhalten.

[2] Raschi übersetzt irrtümlich 'Schädel', vgl. Lévi II, 298 Anm. 3. R. Samuel Edels gibt die richtige Erklärung.

[3] *Beiträge zum Alexanderroman* im Kapitel „über die angeblich jüdischen Einflüsse auf den Alexanderroman“ p. 25 f.

[4] Lidzbarski *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892), 109, 111; Meißner *Alexander und Gilgamos* (1894) p. 7 ff. Vorher schon Vogelstein (oben S. 202, Anm. 2), p. 18, und andere.

[5] Vgl. S. 207 f.

[6] Vgl. oben S. 186, Anm. 2.

vorheben[1], das Paradies, das er auch sonst (Buch III, Kap. 7) erwähnt, durch die heidnische Insel der Seligen ersetzt haben sollte. Die heidnischen Elemente der Sage wurden bereits von Nöldeke hervorgehoben und Harkavy[2] wies mit Recht darauf hin, daß eine jüdische Tradition die Legende mit dem Lebensbaum in Verbindung gebracht hätte, nicht aber mit dem Lebensquell, von dem sich in der jüdischen Literatur keine Spur findet.[3] Allein die Darstellung des Talmuds, an und für sich betrachtet, schließt die Möglichkeit ihrer Ursprünglichkeit aus. Der Talmud ist sich allem Anscheine nach des Sinnes und Zusammenhanges der Legende nicht mehr bewußt. Er verquickt die Sage von Alexanders Zug nach dem Lebensquell mit der Legende von dessen Zuge nach dem Paradiese: Alexander findet das Paradies, indem er der Quelle entlang nach demselben hinaufmarschiert, was natürlich ein Ding der Unmöglichkeit ist. Hier liegt anscheinend die Vorstellung von einem Flusse vor, den Alexander, wie im Iter ad Paradisum, hinaufzieht.[4] Sodann ist sich der Talmud über

---

[1] Vgl. insbesondere Meißner p. 8ff.

[2] a. a. O. (oben S. 189, Anm. 4) p. 122 oben.

[3] Das biblische 'Meqor ḥajjim' ist ein erstarrter Ausdruck, eine Formel, aber keine lebendige Vorstellung. — Bemerkenswert ist, daß der oben mehrfach zitierte Rosch, der, nebenbei gesagt, aus Deutschland stammte und später als Rabbiner in Toledo tätig war, die beiden Vorstellungen miteinander verknüpft, indem er erklärt, daß der Lebensquell dem Lebensbaum entströmte.

[4] Es ist bezeichnend, daß mehrere Kommentare (oben S. 206, Anm. 1) den Quell als Fluß interpretieren. — Es ist meines Wissens nicht beachtet worden, daß von den zwei Versionen, die der Talmud als solche anführt, die erstere die Lebensquellsage, die letztere die Paradieslegende reflektiert. Nach der ersteren, wie Raschi scharfsinnig bemerkt, „wusch er sein Gesicht und that nichts mehr", d. h. damit war die Geschichte zu Ende und das im folgenden vom Paradies Erzählte fand nicht mehr statt. Nach der anderen Version wusch er sich überhaupt nicht, sondern die Quelle diente ausschließlich als Wegweiser. Ursprünglich hieß es wohl in dieser Version: er zog den Fluß hinauf, und der Talmud hat diese Verbindung mit dem Quell künstlich hergestellt.

die eigentliche lebenspendende Funktion der Quelle, um derentwillen diese von Alexander gesucht wird, nicht mehr klar; daß Alexander sich mit deren Wasser das Gesicht wäscht — statt zu trinken oder zu baden —, erscheint ganz zwecklos. Alexander wird mißverständlich mit seinem Koche verwechselt. Mit der Ausschaltung des Koches kommt auch dessen Verwandlung in einen Seedämon in Wegfall, die, wie wir oben sahen, die eigentliche Pointe der Sage bildet. Durch ein anderes Mißverständnis werden die Gymnosophisten mit dem Zug nach dem Lande der Finsternis in Verbindung gebracht.[1] Dieser Zug selber gilt nicht der Lebensquelle, sondern den Amazonen.[2] Das ursprüngliche Motiv für das Mitnehmen der Esel ist vergessen; die Fohlen werden nicht einmal erwähnt. Und so erscheint die ganze Darstellung „unzusammenhängend und zum Teil verstümmelt, so daß nur der sie recht verstehen kann, welcher die vollständige Geschichte kennt".[3] Unter diesen Umständen ist es kaum begreiflich, wie man die talmudische Fassung, die offenbar nichts als eine Kompilation verschiedenartiger mündlich überkommener und von außen her aufgegriffener Alexanderepisoden darstellt[4], als die ursprüngliche Gestalt ansehen oder gar für die Quelle des Pseudokallisthenes erklären kann, der eine vielfach abweichende, unverhältnismäßig ausführlichere und im ganzen und großen ursprünglichere Version darbietet.

Noch ein Wort über die für die talmudische Version vorauszusetzende Vorlage. Dieselbe war höchst wahrscheinlich

---

[1] Oben S. 203, Anm. 5.

[2] So im Talmud und noch viel deutlicher in den S. 204, Anm. 6 zitierten rabbinischen Quellen.

[3] Nöldeke *Beiträge* p. 26 oben. — Wie man dies durch die kürzere Fassung des Talmuds erklären kann, wie es Lidzbarski a. a. O. p. 109 tut, ist mir unerfindlich.

[4] So unabhängig von einander Nöldeke p. 26 und Lévi *R. E. J.* II, 300. Derselbe ibid. p. 299: „c'est un ramassi des diverses légendes prises de tous les côtés".

ein mündlich überlieferter Sagenstoff.[1] Bei der vagen Darstellung der Legende dürfte sich Genaueres kaum feststellen lassen. Doch darf man wohl auf Grund der „libyschen Esel" mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine gewisse Verwandtschaft[2] mit der $\beta$-Rezension schließen.[3] Vielleicht läßt sich dadurch auch das gänzliche Verschwinden des Koches erklären. Denn auch in $\beta$ kommt der Koch wenig zur Geltung.[4] Wäre die talmudische Vorlage der Rezension $\gamma$ (oder $L$) verwandt, in der die Figur des Koches einen so breiten Raum einnimmt, so wäre wohl ein Reflex derselben auch in der talmudischen Sage zu finden. Die Einzelheit, daß sich Alexander mit dem Lebenswasser das Gesicht wäscht (oder sich dasselbe ins Gesicht spritzt), stimmt weder zu $\gamma$ und $L$, die dèn Koch vom Lebenswasser trinken lassen[5], noch zu der $\beta$-Rezension, nach der er das Wasser überhaupt nicht gebraucht[6], noch zu der ursprünglichen Form, nach der er im Lebensquell badet[7], steht aber der letztern merklich näher. Eine entschiedene Verwandtschaft mit der sofort zu besprechenden syrischen Homilie zeigen die Berge der Finsternis[8], eine Verwandtschaft, die sich auch sonst nachweisen läßt.[9] Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die Alexandersage, oder genauer die Alexandersagen —

---

[1] Vgl. oben S. 207, Anm. 4. Falls Rapoports Annahme (oben S. 202, Anm. 4) richtig ist, gilt das Gesagte für die talmudische Vorlage.

[2] Mehr als dies sicherlich nicht, denn der Talmud läßt die in $\beta$ figurierenden Fohlen (oben § 23) aus.

[3] Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß der Talmud aus dem Pseudokallisthenes oder überhaupt aus dem Griechischen geschöpft hat, was nach meiner Ansicht äußerst unwahrscheinlich ist. Ich glaube vielmehr an eine orientalische Vermittelung, s. den folg. Abschnitt. Dagegen nehme ich an, daß die Quelle des Talmuds in letzter Instanz — in wievielter läßt sich nicht mehr bestimmen — auf ein griechisches Original zurückgeht — denn die Sage ist griechisch —, welches seinerseits der Stammvater — in welchem Grade läßt sich nicht mehr entscheiden — unseres Pseudokallisthenes ist.

[4] Oben S. 172, Anm. 7. [5] Oben S. 170, Anm. 2.

[6] Oben S. 188, Anm. 2. [7] Ibidem.

[8] Oben S. 203, Anm. 7. [9] Unten S. 219 f.

denn an einen zusammenhängenden Alexanderroman darf man in dieser frühen Zeit wohl kaum denken — zu den Rabbinen direkt aus dem Griechischen gelangt ist. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß die Vermittelung durch den Osten stattfand. Vielleicht haben die Syrer Babyloniens, denen die griechischen Quellen direkt zugänglich waren, hierbei als Vermittler gedient.

## III

## Die syrische Homilie

Eine ausführliche Darstellung der Lebensquellsage findet sich in der sogenannten Homilie[1] des syrischen Bischofs Jakob von Sarūg, einem Bezirk am Euphrat (starb 521 n. Chr.).[2] Diese Homilie[3] ist eine metrische Bearbeitung der syrischen

---

[1] Ich folge der Bezeichnung Nöldekes *Beiträge zum Alexanderroman* p. 30.

[2] Vgl. über diesen Dichter, der später Bischof seines Bezirkes wurde und von dem nicht weniger als 763 metrische Homilien stammen, Brockelmann in *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* Leipzig 1907, p. 25 f.

[3] Der syrische Text wurde zuerst nach einer Pariser Handschrift (= *P*) von Knös, Göttingen 1807, sodann nach einem Manuskript des British Museum (= *Lo*) von Budge *Zeitschrift für Assyriologie* VI (1901) p. 359 ff. und endlich, mit Zuhilfenahme einer zweiten Pariser Handschrift (= *P'*) von Carl Hunnius nebst einer deutschen Übersetzung ZDMG 60, 169 ff. herausgegeben. Eine englische Übersetzung der Homilie gibt Budge in seinem Buche *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of Pseudo-Callisthenes* Cambridge 1889, p. 163 ff. — Hunnius (a. a. O. p. 171; seine dort zitierte Dissertation war mir leider — auch im British Museum — nicht zugänglich) bestreitet die Echtheit der Homilie und möchte sie um ein Jahrhundert später ansetzen. Brockelmann a. a. O. p. 26 Anm. 1 schließt sich dieser Ansicht an. Doch scheint dieser zu vergessen, daß die „Geschichte vom gläubigen König Alexander" und seiner Errichtung des Tores gegen Gog und Magog in den Augen Jakobs keineswegs ein „weltlicher Stoff" war, sondern, wie aus dem ganzen Tone des Gedichtes hervorgeht, als ein durchaus erbauliches Thema erschien. — Nöldeke (vgl. *Beiträge* p. 30, Anm. 5) hält, einer privaten Mitteilung zufolge, nach wie vor an der Echtheit der Homilie fest.

Alexanderlegende[1], die nach den Untersuchungen Nöldekes[2] kurz vorher — um 514 oder 515 n. Chr. — entstanden sein muß. Indessen findet sich in der Legende, die Jakob einerseits mit großer Treue, anderseits mit ziemlicher Freiheit reproduziert[3], die Episode vom Lebensquell nicht, und ist von ihm in die Homilie aus einer andern Quelle eingeschoben. Anscheinend war der syrischen Legende die Sage vom Lebensquell unbekannt[4], während sie die Paradiessage wahrscheinlich kennt, ja vielleicht gegen dieselbe polemisiert.[5]

Im Mittelpunkt der Legende sowohl als auch der Homilie steht das von Alexander errichtete eiserne Tor gegen Gog und Magog[6], das bereits in älteren Quellen erwähnt wird.[7] Doch macht sich daneben sehr stark das Motiv von Alexanders Wissensdrang geltend.[8] Die Episode vom Lebensquell ist so eingeschoben, daß sie sich leicht und lückenlos abtrennen läßt.

Alexander[9] versammelte einst[10] seine Heeresobersten und Weisen und tat ihnen seine Absicht kund, sich auf Wanderungen zu begeben. „Groß ist meine Begier hinauszuziehen

[1] Im folgenden einfach als 'Legende' bezeichnet. Text und Übersetzung von Budge *History of Alexander the Great* p. 255ff. (Text) und 144ff. (Übersetzung). Eine ausführliche Inhaltsangabe und eingehende Behandlung der Legende bei Nöldeke *Beiträge* p. 27ff. [2] a. a. O. p. 31.

[3] ib 30. [4] So urteilt Nöldeke p. 31 oben.

[5] Vgl. ib. p. 29, Anm. 1. [6] Nöldeke, p. 30.

[7] *Pseudokallisthenes* ed. Müller, III, 26.

[8] So schon im Titel der Legende (Budge Text p. 255) und der Homilie in der Variante von *P'* (ZDMG 60, 170, Anm. 1). Vgl. insbesondere den Anfang der Legende.

[9] Ich zitiere die Homilie nach Hunnius' Text und nach seiner Verseinteilung. Ich bemerke hier gleich, daß Kodex *P'* nicht nur einen ausgezeichneten Text (Hunnius a. a. O. p. 169), sondern auch sehr häufig viele altertümliche Züge bietet. In meinen Zitaten lege ich, soweit tunlich, Hunnius' Übersetzung zugrunde. Die Legende zitiere ich, soweit nicht auf den Text verwiesen ist, nach der Seitenzahl der Übersetzung von Budge.

[10] Nach der Legende im zweiten (oder siebenten) Jahre, vgl. Nöldeke, p. 27, Anm. 5. In der Homilie ist anscheinend der Anfang seiner Regierung gemeint.

und Länder zu sehen und (zu erfahren), wie es sich mit den fernen Gegenden verhält. Ich will hinausziehen, um die Meere, die Enden (der Erde) und alle Himmelsgegenden zu sehen, vor allem aber ins Land der Finsternis[1] einzudringen und zu erfahren, ob es in Wahrheit so ist, wie ich gehört habe" (VV. 39—41).[2] Seine Räte suchen ihn von seinem Vorhaben abzubringen, insbesondere drohen sie ihm mit dem stinkenden Meere, das voller Entsetzen sei (V. 50 f.).[3] Allein der König besteht auf seinem Vorsatz. Er läßt nun eine ungeheure Armee und Flotte ausrüsten und schlägt, nachdem er vom ägyptischen König, zwecks Errichtung des eisernen Tores gegen Gog und Magog, eine große Anzahl von Erz- und Eisenarbeitern erhalten hatte, den Seeweg nach Indien ein (V. 98)[4], wo er nach vier Monaten[5] landet. Der Versuch, sich dem stinkenden Ozean[6] zu nähern, scheitert. Alexander wendet sich schleunigst nach Norden (V. 109).[7] Die Bewohner fliehen in Schrecken. Allein Alexanders Boten verkünden überall seine friedfertigen Ab-

---

[1] ܠܒܝܬ ܡܩ̈ܘܒܠܐ in allen Manuskripten. In Vers 52 haben zwei Handschriften ܠܐܪܥܐ „Land" (vgl. Hunnius ib. p. 176, Anm. 6), während *P'* ܠܝܡܐ ܕܡܩܒܠܐ „Meer der Finsternis" hat, eine Bezeichnung, die dieses Manuskript mit Vorliebe gebraucht (Hunnius ibidem). Vgl. oben S. 197, Anm. 1.

[2] Ähnlich, nur noch ausführlicher, die Legende am Anfang. Vgl. oben S. 181, Anm. 4. Das Land der Finsternis erwähnt die Legende nicht.

[3] Vgl. Legende p. 145 (Text 256): „Die schrecklichen Meere, die die Welt umgeben, werden dir den Durchzug nicht gestatten. Denn es gibt elf helle Meere, die die Schiffe der Menschen befahren. Aber jenseits derselben gibt es ein Stück Felsen, zehn Meilen lang, und hinter demselben befindet sich das stinkende Meer Okeanos, das die gesamte Schöpfung umgibt."

[4] Der Seeweg nach Indien fehlt in der Legende (p. 147).

[5] Legende, ibid. genauer: „vier Monate und zwölf Tage". Ebenso in der äthiopischen Alexanderversion, die die Legende reproduziert, Budge *Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts* London 1896, II, 223.

[6] Der sich also im Osten befindet. Vgl. unten.

[7] Vgl. oben S. 164, Anm. 6 und S. 171, Anm. 7.

sichten (V. 113 ff.)[1], so daß er schließlich imstande ist, die Vornehmen und Greise des Landes bei sich zu versammeln, „um von ihnen die geheimnisvollen Verhältnisse des Landes zu erfahren" (V. 124). „Und als sich dreihundert hochbetagte Greise versammelt hatten, verständige Männer, der Geheimnisse (fremder) Länder[2] kundig"[3] (V. 125 f.), da rückt er mit seinem Anliegen heraus.[4] „Nur eine Sache verlangt meine Seele, daß ihr mir kundtut: wo ist das Land[5] der Finsternis, das ich sehen will?" (V. 137 f.).[6] Als die Greise sich nach dem Zwecke seiner Anfrage erkundigen, werden sie kurz abgefertigt: „Seinetwegen sind wir in diese Gegend gekommen. Es ist nicht anders möglich, als daß ich es sehe" (V. 144).[7] Daraufhin bequemen sich die Greise zu einer Auskunft: „Es gibt ein großes Gebirge[8] zwölf Tagereisen von hier entfernt" (V. 145 f.). Der König verlangt ortskundige Führer, woraufhin sich einer der Greise, „der weise und in den Geheimnissen des Landes bewandert war" (V. 150) als Wegweiser anbietet.[9] Der König begibt

---

[1] Ist dies ein Reflex von *Pseudokallisthenes*, ed. Müller, II, 31 (oben § 5, S. 164)?

[2] ܐܪ̈ܙܐ ܕܐܬܪ̈ܘܬܐ. Budge und Hunnius übersetzen gleichmäßig: die Geheimnisse des Landes.

[3] Legende p. 147 unten.

[4] Legende p. 149 unten folgen die von Alexander gestellten Fragen, die durchaus vernünftig klingen: wer seid ihr? wem zahlt ihr Tribut? wer herrscht über das Land? usw. Diese Fragen finden sich in der Homilie, Zeile 237 ff. Dazwischen ist recht geschickt die Lebensquellepisode eingeschoben, von der sich in der Legende keine Spur findet.

[5] Ursprünglich wohl: das Meer. Vgl. die Varianten Hunnius, p. 186, Anm. 17 und oben S. 212, Anm. 1. Vgl. oben S. 197, Anm. 1.

[6] *P'* + „und um dessentwillen ich ohne Zaudern gekommen bin". Hunnius, p. 187, Anm. 18.

[7] ܘܐܠܐ ܚܙܝܬܗ ܦܘܪܣܐ ܠܐ ܐܝܬ. Vgl. die frappant ähnliche Antwort Alexanders im *Talmud* oben S. 204, Anm. 1.

[8] Also Berge der Finsternis, oben S. 203, Anm. 7.

[9] Also ein ὁδηγός, wie wohl ursprünglich im *Pseudokallisthenes* oben § 23 und S. 171, Anm. 5.

sich mit den Greisen und Edlen[1] auf den Weg. Als sie vom Lande der Finsternis eine Tagereise[2] entfernt waren[3], dringt jener Greis[4] wiederum in Alexander, ihm den Zweck seines Zuges ins finstere Land zu offenbaren. Alexander läßt sich schließlich herbei, ihm seine wahre Absicht, den Lebensquell zu erreichen, zu erkennen zu geben. Als ihm der Greis entgegenhält, daß es viele Quellen in der Gegend gebe, ohne daß jemand wüßte, welche darunter die Lebensquelle sei[5], schneidet ihm Alexander das Wort ab. „Streite nicht mit mir deswegen. Es gibt keine andere Möglichkeit, als daß ich ins Land eindringe[6] und es in Augenschein nehme“ (V. 171). Hierauf gibt der Greis Anweisungen, wie man ins Land der Finsternis eindringen könne. Dementsprechend läßt Alexander, gemäß der Anzahl seiner Begleiter, fünfhundert[7] Eselinnen auslesen, deren Füllen am Eingang in die Finsternis zurückgelassen werden. Vor Eintritt in die Dunkelheit schärft Alexander, einer Anregung des Greises folgend, seinem Koche[8] ein, in jedweder Quelle einen Salzfisch[9] zu waschen (V. 182) und,

[1] ܠܣܒ̈ܐ ܘܚܐܪ̈ܐ (Vers 154). Also zieht der König mit vielen den Weg. Der Bericht schwankt zwischen der Einzahl und der Mehrzahl der Führer. Vgl. vorhergehende Anmerkung.

[2] ܚܕ ܡܫܘܚܬܐ (156), was am Rande von $P'$ durch ܡܪܚܠܗ = مرحلة erklärt wird (Hunnius, p. 189, Anm. 17 weiß mit der Glosse nichts anzufangen).

[3] *P* liest den Singular. Soll dies heißen, daß die Greise und Edlen (oben Anm. 1) nicht weiter mitzogen?

[4] ܣܒܐ ܗܘ (157). *P* liest ܣܒܐ ܚܕ „ein gewisser Greis“, will also damit andeuten, daß der Greis, der das folgende Gespräch führt und Ratschläge gibt, mit dem Wegweiser nicht identisch ist. Vgl oben S. 213, Anm. 9.

[5] Vgl. oben S. 187, Anm. 1.

[6] Vgl. oben S. 204, Anm. 1.

[7] Dieselbe Anzahl von Begleitern im *Iter ad Paradisum* oben S. 200.

[8] Anstatt ܠܡܓܝܪܘܣܟ „deinem Koche“ (*μάγειρος*) liest *P* ܠܗܘ ܠܥܡܟ „deinen Leuten“. „*P* vermeidet stets den Ausdruck ܡܓܝܪܘܣܐ“ (Hunnius, p. 192, Anm. 4). Dies ist wichtig, s. unten S. 215 Anm. 3.

[9] Vers 189 nachdrücklicher: ܕܡܠܝܚ ܘܝܒܝܫ ܡܢ ܝܘ̈ܡܝܢ ܣܓܝ̈ܐܐ „gesalzen und gedörrt seit vielen Tagen“, *P* ܢܘܢܐ ܕܝܒܫ „einen getrockneten Fisch“.

falls dieser lebendig wird, ihm sofort Bericht zu erstatten, da dies das Kennzeichen des Lebensquells sei (V. 192).[1] So drang Alexander mit seinen „auserlesenen Leuten“[2] in die Finsternis ein, in der sie planlos umherirren, während der Koch gewissenhaft, aber vergeblich die Waschungen des Salzfisches vornimmt. Endlich stößt er auf die richtige Quelle. „Und er nahte sich und wusch den Fisch im Wasser und dieser lebte auf und entwischte. Der Koch[3] fürchtete, der König werde von ihm verlangen, daß er den Fisch zurückgebe, der ungehindert losgezogen war[4], und er sprang in den Quell hinab, um ihn zu fangen. Er versuchte auf alle mögliche Weise ihn zu greifen, vermochte es aber nicht“ (VV. 204—207). Darauf stieg er aus dem Wasser und lief dem König eine Strecke[5] nach, um ihm das Vorgefallene pflichtschuldigst zu melden. Voller Freude macht der König kehrt, um im Lebensquell zu baden (V. 216). Aber der Koch konnte den Weg zum Lebensquell nicht zurückfinden.[6] „Er (der König) wanderte eine Strecke[7] in der Finsternis und traf nicht auf ihn. Denn nicht ward es ihm vom Herrn gewährt, ewig zu leben“ (VV. 217—218).

---

Vgl. oben S. 187, Anm. 2. Die Variante von *P′*, die Hunnius (p. 193 Anm. 14) sehr zögernd als ܕܡܫܝܢ liest (das jedoch keinen passenden Sinn ergibt), ist vielleicht ܕܩܪܝܫ „gefroren“ zu lesen.

[1] *P′* + „damit ich hinabsteige, um in demselben zu baden, und durch ihn ewiges Leben erwerbe“. Vgl. auch den Zusatz von *P′*, Hunnius, p. 192, Anm. 8.

[2] ܐ̈ܢܫܐ ܕܓܒ̈ܝܢ ܗܘܘ (195). *Lo* liest ܣܒ̈ܐ, also zogen nach ihm die Greise in die Dunkelheit mit. Ursprünglich natürlich waren es bloß Jünglinge, oben § 18. Die Greise, mit Ausnahme des Wegweisers, dürfen nicht mit. Vgl. oben S. 186, Anm. 1.

[3] *P* (vgl. oben S. 214, Anm. 8) anstatt dessen ܡܣܟܢܐ „der Armselige, der Elende“.

[4] Vgl. die Variante Hunnius, p. 194, Anm. 16.

[5] Vgl. Nestle ZDMG 60, 820, der ṭaura „Strecke“ statt ṭūra „Gebirge“ liest. Freilich spricht die Homilie von einem Gebirge, oben S. 213, Anm. 8.

[6] Dies wird ohne Zweifel vorausgesetzt. Vgl. die oben S. 189, Anm. 4 zitierten Versionen. [7] Oder ins Gebirge, oben Anm. 5.

Des Königs Schmerz ist grenzenlos.[1] Der Greis[2] bemüht sich vergebens, ihm Trost zuzusprechen. Schließlich gelangen sie mit Hilfe der Eselinnen ans Licht. Die „Greise und Edlen“[3] finden sich mit ihren Huldigungen und Mitleidsbezeugungen ein. Alexander stellt hierauf allerlei Fragen an sie, die mit denen der Legende übereinstimmen und durchaus vernünftiger Natur sind.[4] Die Homilie fährt sodann ähnlich wie die Legende fort.

Am Schlusse der Homilie[5] bietet die Pariser Handschrift *P'*[6] einen längeren Zusatz, der vom fernern Schicksal des Koches berichtet. Der Zusatz, der im Metrum der Homilie abgefaßt ist, ist sicherlich authentisch.[7] Er dürfte in den anderen Handschriften absichtlich weggelassen worden sein, einerseits weil die Figur des Koches in der Darstellung der Homilie überhaupt in den Hintergrund tritt[8], anderseits weil er zu sehr der Ökonomie des Gedichtes widerstreitet, dem ja ohnehin die ganze Lebensquellepisode ursprünglich fremd ist.[9]

Ich gebe im folgenden den Zusatz, den der Herausgeber unübersetzt läßt, inhaltlich wieder.

Alexander, der über seinen Mißerfolg tief betrübt ist, macht seinem Schmerze in bitteren Klagen Luft. „Ich wollte im Quell des Lebens baden. Aber nicht wollte der Herr meine Bitte gewähren, noch meinen Wunsch erfüllen. Siehe, in der Schlacht verlieh der Herr mir Sieg, wohin ich mich kehrte

---

[1] Vgl. Vers 219 ff.

[2] Hier wiederum nur e i n Greis, vgl. oben S. 214, Anm. 4.

[3] Die oben S. 214, Anm. 1 mit dem König mitgezogen waren, während sie sich hier (vgl. auch oben S. 214, Anm. 3) anscheinend erst nach der Rückkehr des Königs aus der Finsternis einstellen. *Lo* läßt „und die Edlen“ aus, weil nach ihm (oben S. 215, Anm. 2) die Greise allein mitgezogen waren. [4] Vgl. oben S. 213, Anm. 4.

[5] ZDMG 60, 817 ff. [6] Vgl. oben S. 210, Anm. 3.

[7] Dies ist auch (einer privaten Mitteilung zufolge) Nöldekes Ansicht.

[8] Siehe unten S. 219 f.

[9] Wahrscheinlich trug auch die heidnische Tendenz des Zusatzes zur Unterdrückung desselben bei, vgl. unten S. 219 f.

und wandte. Aber das, worum ich bat, gewährte er einem andern, nicht aber mir. Meinem Koch gewährte er es, daß er lebe für ewig."[1] Voller Grimm gibt er Befehl, den Koch zu enthaupten. Aber der Henker hat keine Gewalt über den Koch, der unsterblich geworden war. Er wird auf eine Anhöhe gestellt und von geübten Schützen beschossen. Aber die Pfeile prallen wirkungslos an ihm ab. Endlich ersinnen die Weisen Alexanders ein Mittel, den unzerstörbaren Koch loszuwerden. Auf ihren Rat verfertigen die Erzgießer[2] aus 900[3] Pfund Erz „ein großes Gefäß auf vier Seiten"[4], an dem zwei Ringe und eine Kette befestigt werden. Hierauf wird der Koch auf ein Schiff gebracht, das sich sieben Tage im Meere auf und ab bewegen soll.[5] „Fahret auf dem Meere, bis ihr die Berge aus den Augen verliert. Wenn ihr bemerkt, daß ihr ins Meer Rom gegenüber eingefahren seid[6], dann fesselt seine (des Koches) Hände mit den Ringen und der Kette. Und nachdem ihr seine Hände und Füße sorgfältig gefesselt, dann laßt ihn in den Abgrund im großen Meere[7] hinabsinken, auf daß er nicht seinen Sinn ändere und keinem Sterblichen sich wieder zeige, weil er jene Quelle vor mir verbarg, damit ich darin nicht bade."

Hier bricht die Erzählung stumpf ab. Man erwartet die Ausführung des Befehles, wohl auch die Verwandlung des Koches in einen Seedämon. Ebenso vermißt man die Überleitung zur Homilie, mit der der Zusatz ursprünglich verknüpft war.

[1] Vgl. oben S. 191, Anm. 1.

[2] Die ja für den Bau des eisernen Tores gegen Gog und Magog zur Hand waren. [3] Später sind es bloß 300.

[4] ܡܐܢܐ ܪܒܐ ܕܐܪܒܥ ܐܦܝ̈ܢ zweimal p. 819. Der Ausdruck ist mir nicht recht klar. Ist vielleicht damit Quadrat oder Kubus gemeint? „Mānā" könnte eventuell auch „Schiff" heißen. Doch wird letzteres im Gedicht durch ܐܠܦܐ wiedergegeben.

[5] p. 819, l. Z. ܘܐܠܦܐ ܠܬܪܐ ܘܠܚܘܬ ܒܝܡܐ ܥܡܩܐ ܢܫܩܘܢ.

[6] ܕܥܠܬܘܢ ܒܝܡܐ ܠܘܩܒܠ ܪܗܘܡܐ p. 820. In der Rede der Weisen, p. 819, heißt es ܠܘܩܒܠ ܬܗܘܡܐ ܪܒܐ „gegenüber dem großen Abgrund".

[7] ܒܝܡܐ ܪܒܐ. Auch in der hebräischen Alexanderversion (oben S. 189, Anm. 4) begibt sich der Diener, dem Alexander den Kopf abgeschlagen,

Die Darstellung der Homilie zeigt die Lebensquellsage in einer Form, die sich auf den ersten Blick als die ursprünglichere zu erkennen gibt. Sinn und Zusammenhang der Legende treten hier, im Gegensatz zu den vorher erörterten Versionen, scharf und deutlich hervor. Alexander ist vom Wunsche nach Unsterblichkeit beseelt. Er besteht energisch auf seinem Vorsatz. Sein Mißerfolg erfüllt ihn mit bitterm Schmerze, der durch den Erfolg des Koches noch verschärft wird.[1] Das Motiv mit den Eselinnen und deren Füllen ist vollkommen durchsichtig.[2] Der Rat bezüglich derselben wird rechtzeitig vor Eintritt in die Dunkelheit erteilt.[3] Es gibt viele Quellen und es gilt, den Lebensquell unter ihnen ausfindig zu machen.[4] Der Koch führt nichts Böses im Schilde. Er trinkt vom Lebensquell nicht. Er badet[5] lediglich in demselben, und zwar ohne es zu wollen, ja ohne es zu wissen. Seine Unsterblichkeit stellt sich erst bei der Hinrichtung heraus. Daher die Notwendigkeit, ihn ins Meer zu versenken.

Es liegt auf der Hand, daß diese Züge, wie die Gesamtdarstellung überhaupt, im Vergleiche mit Pseudokallisthenes, viel durchsichtiger und ursprünglicher sind, daß also die Homilie oder deren Vorlage unmöglich aus dem griechischen Roman geschöpft haben können.[6] Aus der Art und Weise, wie Jakob von Sarūg die ganze Sage in die von ihm bearbeitete syrische Legende fein säuberlich einschaltet, läßt sich erkennen, daß die ihm vorliegende Version der Lebensquellsage keinen Bestandteil eines Alexanderromans bildete, sondern, gleich der Legende

בים הגדול „ins große Meer“. In der Homilie ist anscheinend das Mittelmeer gemeint, obwohl die Bestimmung „Rom gegenüber“ etwas merkwürdig klingt. [1] Vgl. oben S. 191, Anm 1. [2] Vgl. oben S 186, Anm. 2

[3] Vgl. Pseudokallisthenes oben § 23, S. 168, während es schon §§ 13 und 21 dunkel war.

[4] Vgl. oben S. 187, Anm. 1. [5] S. 188, Anm. 2.

[6] Ebenso urteilt auch Kampers *Alexander der Große* p. 34. Hier zeigt sich bereits, was später noch schärfer hervortreten wird, wie wenig im einzelnen das kategorische Urteil von Rohde *Der griechische Roman* p. 186, Anm. 1 begründet ist. „Es kann, sagt Rohde, als voll-

vom Lande der Seligen (oder dem Paradiese)[1], als unabhängiger, für sich allein tradierter Sagenstoff in Umlauf war.[2]

Die Ausführlichkeit der Darstellung gestattet uns einen Einblick in die ungefähre Gestalt der von Jakob von Sarūg benutzten Vorlage. Hier wiederum zeigt die Erwähnung der Eselinnen[3] Verwandtschaft mit $\beta$. Damit hängt wohl auch der Zug zusammen, daß der Koch vom Lebenswasser nicht trinkt.[4] Er wird bestraft, weil er den Weg nicht finden kann.[5] Eine Unsicherheit besteht bereits[6] über die Zahl der Wegweiser, die Alexander ins Land der Finsternis begleiten.[7] Ebenso schwankend ist das Verhalten dieser Version dem Koche gegenüber. Sämtliche Handschriften der Homilie stellen übereinstimmend, im Gegensatz zu Pseudokallisthenes, den Koch als musterhaften Knaben dar, der pflichtschuldigst den Fisch wäscht und dessen Aufleben dem König gehorsamst meldet und der lediglich das Pech hat[8], den Weg zum Lebensquell zu verfehlen. Dagegen scheint der Gedanke, daß ein Koch in den Besitz der Unsterblichkeit gelangt sein soll, die der fromme

---

kommen bewiesen angesehen werden, daß alle bis jetzt bekannt gewordenen orientalischen Versionen der Alexandersage auf den Roman des Pseudokallisthenes zurückgehen."

[1] Oben S. 200 f.

[2] Für die Unabhängigkeit vom Pseudokallisthenes oder von irgendeinem anderen zusammenhängenden Alexanderroman würde auch der Umstand sprechen, daß Jakob weder vom Lande der Seligen noch von den im Lande der Finsternis aufgelesenen Edelsteinen — Dinge, die im Pseudokallisthenes einen breiten Raum einnehmen — spricht.

[3] Vgl. oben S. 168, Anm. 3 und S. 171, Anm 6.

[4] Vgl. S. 188, Anm. 2.

[5] Oben S. 189, Anm. 4. Alexander hingegen (vgl. den Schluß des Zusatzes von $P'$, oben S. 217) glaubt, daß der Koch ihm absichtlich den Weg nicht zeigen will.

[6] Wie im Pseudokallisthenes, vgl. S. 171, Anm 5.

[7] Vgl. S. 164, Anm. 4; 171, Anm. 5; 213, Anm. 9; 214, Anm. 4; 215, Anm. 2; 216, Anm. 2.

[8] Die Variante von $P$ (oben S. 215, Anm. 3) bedeutet nichts anderes als Pechvogel.

christliche Weltherrscher[1] nicht erringen konnte, Anstoß erregt zu haben. Daher wissen die Handschriften *Lo* und *P* nichts über die Unsterblichkeit des Koches oder über dessen Verbleib. Hier sinkt der Koch lediglich zum Statisten herab, der nichts als den Fisch zu bedienen hat.[2] *P'* dagegen läßt den Koch zu seinem Rechte kommen, ohne jedoch seine Verwandlung in einen Seedämon zu erwähnen.[3] Die Episode mit Kale, die ja für das Verständnis des Romans entbehrlich ist[4] und überdies einen typisch heidnischen Charakter trägt, mag schon in der Vorlage gefehlt haben. Die Bestrafung des Koches, über die nur *P'* zu berichten weiß, weicht von der Darstellung des Pseudokallisthenes wesentlich ab. Dagegen läßt die Umständlichkeit, mit der der Fisch sowohl als gesalzen wie als gedörrt bezeichnet wird[5], auf eine Abhängigkeit vom griechischen τάριχος[6] schließen. Nichts hindert uns anzunehmen — und diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man den Ursprung der Lebensquellsage sowie die literarischen Verhältnisse im syrischen Schrifttum in Betracht zieht —, daß die Homilie oder deren Vorlage die Lebensquellsage aus einem griechischen Original entlehnt hat.

In einem wichtigen Detail, das uns noch später beschäftigen wird, weicht die Homilie von den bisher erörterten Versionen ab. Während in allen Rezensionen des Pseudokallisthenes und im Talmud der Fisch zufällig auflebt, indem Alexander hungrig wird und zu essen verlangt, wird in

[1] Denn als solcher figuriert er sowohl in der Legende als auch in der Homilie und in vielen späteren Bearbeitungen, vgl. oben S. 210, Anm. 3.

[2] Höchstwahrscheinlich hängt damit die Tendenz von *P* (oben S. 214, Anm. 8) zusammen, den Koch überhaupt nicht zu erwähnen. Vielleicht hatte die Vorlage des Talmuds, der vom Koch nichts weiß (vgl. S. 208), eine ähnliche Tendenz.

[3] War dieser Zug vielleicht in der Vorlage weggelassen, weil er zu heidnisch war?

[4] Vgl. oben S. 189, Anm. 4 Anfang.

[5] Oben S. 214, Anm. 9. [6] Oben S. 169, Anm. 7.

der Homilie der Fisch von vornherein als Mittel zur Auffindung des Lebensquells benutzt und daher mit Vorbedacht in einer jeden Quelle ad hoc gewaschen. Es ist jedoch sehr wohl denkbar, daß dieser reflektierende Zug, der dem Charakter der Sage[1] und der sonstigen Darstellung der Homilie[2] widerstreitet, vom Dichter der letzteren in seine Vorlage hineininterpretiert wurde.

## IV
## Der Koran

Eine Anspielung auf die Lebensquellsage findet sich im Koran, Sure 18 Vers 59—63. Die Stelle ist rings von Legenden umgeben, die deutlich christlichen Ursprung verraten. Sure 19, die in diesen Zusammenhang gehört[3], gibt sich ohne weiteres als christlich. In Sure 18 ist die Siebenschläferlegende, die unserer Stelle vorangeht, christlich.[4] Die dieser nachfolgende Erzählung von Alexander = Ḏu'l-Qarnein (Vers 82ff.) ist, wie Nöldeke[5] nachgewiesen hat, aus der christlich-syrischen Legende geflossen. Was nun unsere Stelle selbst betrifft, so wird sie allgemein sowohl von muhammedanischen wie auch von europäischen[6] Koranforschern mit den unmittelbar folgenden Versen 64—81 verbunden und für eine zusammenhängende Geschichte erklärt. Es ist jedoch vermutet worden[7] und kann unwiderleglich nachgewiesen werden[8], daß die Verse 64—81,

[1] Vgl. oben S. 191 Anm. 1. [2] Ibid. 215.

[3] „Sie hat denselben Reim wie Sure 18 und hat vielleicht ursprünglich eine Einheit mit ihr gebildet", Fraenkel in ZDMG 45, 326.

[4] Vgl. Fraenkel ibidem. Sie wurde von Jakob von Sarūg bearbeitet. Nach Nöldekes Ansicht (*Beiträge* p. 32, Anm. 5) war Jakob vielleicht die Quelle des Korans. — Auch die matte Legende Sure 18, 31ff. ist wohl christlich, vgl. Fraenkel ibidem. [5] *Beiträge* p. 32.

[6] Zuletzt auch von Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII (1909), p. 238ff.

[7] Fraenkel a. a. O. p. 326 und Dyroff *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 324.

[8] Eine Andeutung darüber in meinem Artikel im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII 98f.

die nach Inhalt und Tendenz durchaus verschieden sind, mit unserer Stelle (Vers 59—63) ursprünglich nicht das Geringste zu tun haben[1], sondern eine durchaus selbständige Legende enthalten, die nachweisbar[2] in jüdischen und christlichen Kreisen als unabhängiger Erzählungsstoff in Umlauf war. Ich gebe die Koranstelle in wörtlicher Übersetzung wieder. Die exegetische und traditionelle Literatur, die oft nicht auslegt, sondern unterlegt, lasse ich vorläufig mit Absicht beiseite.

Vers 59. „Und da Moses zu seinem Diener sprach: ‘Ich will nicht eher rasten, als bis ich die Vereinigung der beiden Meere erreicht habe, und sollt' ich auch eine Ewigkeit[3] wandern.’

Vers 60. Als sie jedoch die Vereinigung der beiden[4] erreicht hatten, da vergaßen sie ihren Fisch, der seinen Weg durch einen unterirdischen Gang ins Meer genommen hatte.

Vers 61. Als sie weiter gewandert waren, da sprach er (Moses) zu seinem Diener: ‘Bring uns unser Mahl, denn wir sind von dieser unserer Reise ermattet.’

Vers 62. Er (der Diener) sprach: ‘Siehst du wohl (was mir passiert ist)? Als wir beim Felsen einkehrten, da vergaß ich den Fisch, und nur der Satan war es, der mich den Fisch vergessen ließ, so daß ich seiner nicht gedachte. Er hatte aber auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen.’

Vers 63. Er (Moses) sprach: ‘Dies ist es, was wir suchten.’ Und sie kehrten, ihren eigenen Spuren folgend, zurück.“

Die Episode ist mit der dem „Deutlichen Buche“ eigentümlichen Undeutlichkeit erzählt. Doch läßt uns der Fisch,

[1] Ich will hier bloß darauf hinweisen, daß die Verse 59—63 fast durchweg den Reim „ba$^{n}$“, dagegen Vers 64ff. fast durchweg den Reim „ra$^{n}$“ aufweisen.

[2] Vgl. Israel Lévi in *Revue des Études Juives* VIII (1884), p. 64ff. Ich komme auf diesen Punkt in anderem Zusammenhange zurück.

[3] حُقُبًا wörtlich „achtzig Jahre“.

[4] Wörtlich: „Die Vereinigung dessen, was zwischen ihnen beiden liegt.“ Vgl. unten S. 223, Anm. 4.

der auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen, keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß wir es hier mit der Lebensquellsage zu tun haben. Wie sonst, so war Muhammed auch hier auf mündliche Berichte angewiesen und, wie in unzähligen anderen Fällen, hat er auch hier schlecht gehört und schlecht wiedergegeben. Er verwechselt Alexander mit Moses[1] und bringt manches hinein, was nicht dazu gehört.[2] Allein trotz dieser Verschwommenheit können wir dennoch, wenn wir die oben erörterten Darstellungen der Sage fest im Auge behalten, die Grundzüge der Erzählung, die dem Propheten dunkel vorschwebte, wiedererkennen und die verwitterten Linien mit einiger Sicherheit nachzeichnen.

Alexander (Moses) erklärt[3], er werde nicht eher rasten als bis er (den Lebensquell)[4] erreicht habe, und sollte er noch

---

[1] Vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 32 l. Z. — Für die Verwechslung, die man sehr wohl auf Muhammeds Konto setzen darf, könnte man verschiedene Gründe anführen. Der Name Ḏu'l-Qarnein 'der Zweigehörnte', unter dem Alexander im Koran und in der arabischen Legende erscheint, mag auf Moses 'den Strahlenden oder Gehörnten' (*Exodus* 34, 29 ff., vgl. Geiger *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen?* p. 172) gedeutet worden sein. Man denkt auch an die Legende (vgl. Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* p. 181), nach der Moses, wie Alexander, die gesamte Erde bereiste und, wie schon Josephus *Antiquitates* II, 9, § 2 ff. berichtet, auch in Äthiopien — die Verwechslung von Äthiopien mit Indien (vgl. Fraenkel ZDMG 45, 311) gab in der Alexandersage zu unendlichen Verwirrungen Anlaß — König war. — Ob die Angabe der syrischen Legende (Budge p. 147), daß Alexander und seine Armee am Beginne ihres Zuges nach dem Berge Sinai gelangen, irgend etwas damit zu tun hat, ist schwer zu entscheiden.

[2] So den unterirdischen Gang oder Graben (Vers 60). Über die Vereinigung der beiden Meere und den Felsen vgl. Anm. 4.

[3] Der Koran ergänzt: seinem Diener. Doch sind ursprünglich wohl die Ratgeber gemeint, die er zu diesem Zwecke versammelt, Homilie Vers 30 ff., 51 ff. und wiederum 125 ff. (vgl. oben S. 213). Vielleicht dachte Muhammeds Gewährsmann an den einen Greis, dem Alexander eine ähnliche Antwort gibt, Homilie Vers 170, oben S. 214, Z. 9.

[4] Der Lebensquell, der in der Tradition zur Geltung kommt, ist im Koran ausgefallen, und an seine Stelle tritt „mağma' al bahrein“,

„die Vereinigung der beiden Meere“, die wohl ursprünglich als Ort der Quelle gedacht war. Bezüglich dieser mysteriösen Bezeichnung möchte ich mich der Ansicht Fraenkels (ZDMG 45, 325) anschließen, der sie aus der syrischen Legende ableitet und für den Berührungspunkt der hellen Meere mit dem stinkenden (und dunklen) Ozean erklärt (vgl. die Stelle in der Legende oben S. 212, Anm. 3). Lidzbarski (*Zeitschrift für Assyriologie* VII 111) wendet dagegen ein, daß ja das in der Legende erwähnte Stück Landes die Meere nicht vereinige, sondern trenne. Allein so genau darf man es mit der syrischen Legende, die sich auch sonst keineswegs durch übergroße Klarheit auszeichnet, nicht nehmen. Der zehn Meilen lange Landstreifen braucht nicht unbedingt eine Landenge zu sein. Es kann sich ebensogut um einen Landvorsprung handeln. Vielleicht spielen auch die Worte مجمع بينهما „die Vereinigung dessen, was zwischen ihnen liegt“ (Koran, Vers 60) auf diese Vorstellung an. Der geographische Hintergrund der syrischen Legende, der auch für die Alexandersage im allgemeinen von großem Interesse ist, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Die elf hellen Meere, die die Schiffe der Menschen befahren, können sich in der Hauptsache auf die verschiedenen Teile des mittelländischen Meeres beziehen. Der Landstreifen ist sodann höchstwahrscheinlich der Vorsprung des Gibraltar, und das dahinterliegende stinkende (und dunkle) Meer ist der Atlantische Ozean oder, gemäß der alten Anschauung (vgl. die lichtvolle Darstellung in Istachrī, ed. de Goeje, p. 5 ff.), der unbekannte, geheimnisvolle Ozean (syrisch ܐܘܩܝܐܢܘܣ, arabisch اوقيانوس, Jāqūt I, 504), der die gesamte Schöpfung umgibt und daher im Arabischen „al-baḥr al-muḥīṭ“, „das allumgebende Meer“ (Jāqūt ib., Istachrī ib.) genannt, auch als „baḥr aẓ-ẓulumāt“, „das Meer der Finsternisse“ (Qazwīnī, ed. Wüstenfeld, I 126) bezeichnet wird. Diese geographische Bestimmung der Wanderungen Alexanders würde sehr gut zu der Schilderung der Fahrt des Gilgamesch im babylonischen Epos stimmen. Denn wie Jensen *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I 33, Anm. 3 ff., eingehend nachweist, wandert der babylonische Held nicht, wie man bis jetzt allgemein glaubte, nach der Mündung des Euphrat und Tigris, sondern nach dem Westen. Er zieht auf genau demselben Wege wie sein griechisches Nachbild durch das Mittelmeer und die Straße des Gibraltar hindurch nach den stürmischen Wassern des Todes westlich derselben, wo sich im fernsten Westen die Insel der Seligen befindet. Über „ina pī nārāti“, das gewöhnlich als das Vorbild des koranischen „maǧmaʿ al-baḥrein“ betrachtet wird, s. Jensen a. a. O. p. 37, Anmerkung. Auch in vielen späteren Alexanderversionen wandert Alexander nach dem Westen.

Was nun die muhammedanischen Gelehrten betrifft, so waren dieselben schon früh über die Bedeutung des Ausdrucks im unklaren, den manche in ihrer Verlegenheit sogar allegorisch — als Meer des inneren und Meer des äußeren Wissens — erklären und auf Moses und

al-Chaḍir beziehen (Beiḍāwī, starb 685/1286, ed. Fleischer I 567, Damīrī, Ḥajāt al-ḥajawān s. v. حوت موسى Kairo 1311h I 234, auch sonst oft zitiert). Unter den geographischen Erklärungen des Namens ragen zwei besonders hervor, von denen die eine „die Vereinigung der beiden Meere" mit der Gibraltarstraße, die andere denselben Ausdruck mit der Suezenge verbindet. Die erstere Ansicht wird von Qazwīnī (ibidem) und Damīrī (ibidem) verfochten, die einen ausführlichen Bericht reproduzieren, nach welchem der Fisch des Moses (Koran 18, 60) noch in einer an der Küste von Ceuta befindlichen Fischart fortlebt. Nach der anderen Ansicht, die auf den Basrier Qatāda (starb 117h) zurückgeführt wird (Damīrī ibidem und bei anderen, anonym Beidāwī ibidem) „bedeutet die Vereinigung der beiden Meere den Ort, an dem die Meere von Persien und Rom, und zwar in östlicher Richtung, zusammentreffen": ومجمع البحرين ملتقى بحرى فارس والروم ممّا يلى المشرق. Das „Meer von Persien" wird als Zweig des indischen Ozeans betrachtet (Jāqūt I 502) und umfaßt sämtliche Meere der asiatischen Südküste, einschließlich des Roten Meeres (vgl. Istachrī p. 7, Z. 1 بحر قلزم الذى هو لسان بحر فارس und anderseits Jāqūt I 503 بحر القلزم وهو ايضا شعبة من بحر الهند). Das „Meer von Rom" ist einer der vielen Namen für das Mittelländische Meer, vgl. Istachrī p. 6 und Lane s. v. رُوم. (Ob diese Erklärung mit der anderweitigen Angabe Damīrīs وقيل هما بحر الأردنّ وبحر القلزم identisch ist, ist mir nicht klar.) Diese Verschiedenheit der Erklärung scheint mit der verschiedenen Auffassung von der Richtung, die Alexander bei seinen Wanderungen einschlug, zusammenzuhängen. Die Anschauung, nach der Alexander durch die Gibraltarstraße zieht, ist nach dem Vorangegangenen die altertümlichere. Dagegen ist es sehr wohl denkbar, daß Muhammed, der Moses für Alexander einsetzt, eher an den Suez und die Sinaihalbinsel dachte.

Vielleicht sind diese Ausführungen geeignet, einiges Licht auf die rätselhafte Erwähnung des Felsens in V. 62 und des unterirdischen Ganges in V. 60 zu werfen. Der Felsen, bei dem Moses und sein Diener einkehren und bei dem sich anscheinend die Meere vereinigen, könnte der Gibraltarfelsen sein. Er dürfte schon in dem Berichte des Gewährsmannes von Muhammed figuriert haben. Er mag mit dem Gebirge in der Homilie (oben S. 213 Anm 8 und 215 Anm. 5) und den 'Bergen der Finsternis' im Talmud, der Alexander ebenfalls nach dem Westen (über Nordafrika) ziehen läßt, identisch sein.

Der unterirdische Gang mag sich auf den Suez beziehen und auf die Legende anspielen, nach welcher Alexander der Große das Rote und Mittelländische Meer durch einen unterirdischen Gang zu vereinigen

so viele Jahre wandern.[1] Als sie an der Stelle angelangt waren, da entsprang der Fisch (der mit dem Lebensquell in Berührung gekommen war). Der Diener aber, der den Auftrag hatte, einen Vorfall dieser Art zu melden[2], vergaß es.[3]

---

unternahm. Vgl. Wesselowsky im *Journal des Ministeriums für Volksaufklärung* (russisch) Petersburg 1885, p. 171 f.: Daniel, der Metropolit von Ephesus, der in den Jahren 1493—1499 Ägypten und Palästina besuchte, berichtet, daß er am Gestade des Roten Meeres „einen unterirdischen Graben sah, den Alexander von Mazedonien begann, indem er die beiden Meere, das Rote und das nördliche (anscheinend das Mittelländische) Meer, zwischen denen die Entfernung nicht groß und ungefähr drei Tage beträgt, miteinander vereinigen wollte. Doch brachte er das Unternehmen nicht zu Ende, durch welches er, seinem Wunsche entsprechend, Ägypten gewissermaßen in eine Insel verwandelt hätte. Ich weiß nicht, was ihn daran verhindert hat“. Eine andere Erklärung, die jedoch die Schwierigkeiten nicht löst, s. bei Wahl *Der Koran* 1828, p. 247 Anmerkung.

[1] Vgl. die ähnliche Äußerung Alexanders, als er von der großen Entfernung des Landes der Finsternis hört, in der Homilie Vers 146 f.: „Was aber den Weg betrifft, so kommt es mir auf seine Länge nicht an.“

[2] Dies geht aus Vers 61 hervor.

[3] So verstehen das „Vergessen“ in Vers 60 und 62 die meisten Kommentare. So Beidāwī ed. Fleischer I, 568, der die Worte فإنّى نسيت الحوت (in Vers 62) durch نسيتُ ذِكرَه بما رايتُ عنه erklärt: „ich vergaß zu erwähnen, was ich am Fische beobachtet habe“. Die Worte „sie vergaßen beide ihren Fisch“ (Vers 62) erklärt er نسى موسى ان يطلبه ويتعرّف حاله ويوشع ان يذكر له ما رأى من حياته ووقوعه فى البحر „Moses vergaß, ihn (den Fisch) zu verlangen und sich nach ihm zu erkundigen; Josua dagegen (vergaß), ihm mitzuteilen, wie er auflebte und ins Meer fiel“. Baġawī (starb 516/1122) in seinem Kommentar (Maʿālim at-tanzīl, Bombay 1879) I, 555 erklärt die Stelle in sehr ähnlicher Weise. Zu فانّى نسيت الحوت sagt er ausdrücklich: فانّى نسيت قيل فى الآية إضْمار نسيت ان اذكر لك امرَ الحوت: ‘denn ich habe vergessen’ (Vers 60). Es wird behauptet, daß der Vers subintelligiert werden muß: „ich habe vergessen, dir die Geschichte mit dem Fische

So wanderten sie weiter.[1] Alexander, von der langen Wanderung hungrig und ermüdet, verlangt zu essen. Da erinnert sich der Diener des Verschwindens des Fisches und teilt es Alexander mit. Erfreut ruft dieser aus: „Dies ist es ja, was wir suchten.“ Und sie kehrten, ihren eigenen Spuren folgend, zurück, um den Lebensquell, an dem sie vorbeigegangen waren, wiederzufinden.

Hier bricht die Erzählung ab. Sie bleibt ein Torso. Der weitere Verlauf der Legende, den wir von anders woher kennen, wird dem Leser vorenthalten.

Die Darstellung des Korans zeigt mehrfache Berührungen mit der Version der Homilie. In beiden besteht Alexander energisch auf seinem Vorsatz.[2] In beiden wird das Wiederaufleben des Fisches erwartet und der Diener (oder Koch) erhält den Auftrag, Bericht zu erstatten.[3] Koran Vers 63 setzt dieselbe Situation voraus wie Homilie Vers 215—217:[4] Alexander (Moses) ist über die Mitteilung erfreut und kehrt auf demselben Wege zurück, um den Lebensquell zu suchen.[5]

---

mitzuteilen“. Vgl. Baġawīs anderweitige Bemerkungen zur Stelle und Ṭabaris *Korankommentar* (Kairo 1321 h) XV, 163. — Muhammed hatte offenbar keine klare Vorstellung vom Hergang der Geschichte. Jedenfalls hat er sich sehr schlecht ausgedrückt.

[1] So fasse ich فلمّا جاوزا in Vers 61 auf. Vgl. unten S. 229 Anm. 1.

[2] Koran V. 59; Homilie V. 144, 171, oben S. 211 ff Vgl. auch die Äußerung im Talmud oben S. 204, Anm. 1.

[3] Koran V. 62; Homilie V. 192, s. oben S. 215. Ganz anders im Pseudokallisthenes. [4] Vgl. oben S. 215.

[5] Vielleicht erklärt sich durch diese Verwandtschaft mit der Homilie auch die fragmentarische Gestalt des Korans, der über Alexanders Mißerfolg und den Verbleib des Dieners nichts aussagt. Denn wäre Muhammed über das Schicksal des Koches nach dem Bericht des Pseudokallisthenes oder der *P'*-Version der Homilie unterrichtet gewesen, so hätte er sich kaum ein so interessantes Spezimen der ʻĠeschichten der Alten' entgehen lassen. Dagegen wäre sein Stillschweigen verständlich, wenn ihm die Sage in der gewöhnlichen Gestalt der Homilie, wie sie die Handschriften *Lo* und *P* bieten, vorgelegen hätte. Denn auch hier wird nichts über den Verbleib des Koches gemeldet (s. oben S. 220). In *P* kommt er sogar um seinen Beruf (oben S. 214, Anm. 8). Auch

Somit könnte man geneigt sein, die Koranschilderung aus der Homilie abzuleiten,[1] und dies um so eher, als die rasche Aufeinanderfolge der Lebensquellsage (Koran 18, 59—63) und der Alexandersage (Vers 82 ff.) den Gedanken nahelegt, daß Muhammed aus einer Quelle schöpfte, die beide Sagen vereinigte.[2] Allein in einem charakteristischen Detail weicht der Koran von der Homilie ab. Denn, abweichend von dieser und übereinstimmend mit der Darstellung des Pseudokallisthenes und des Talmuds, wird (Vers 61) Alexander (Moses) hungrig und verlangt zu essen. Muhammed, wohl seinem Gewährsmann folgend, versucht anscheinend beide abweichenden Darstellungen miteinander in Einklang zu bringen: der Diener war beauftragt, über das Wiederaufleben des Fisches, der als Orientierungszeichen dienen sollte, Bericht zu erstatten (Vers 62, wie in der Homilie). Allein der Koch vergaß seinen Auftrag. Er erinnerte sich an denselben erst dann, als Alexander

---

Alexanders Mißerfolg wird verschwiegen. Da Muhammed nicht mehr wußte, daß es sich um Alexander und um den Lebensquell handelte, so hatte auch der Mißerfolg Alexanders seine Pointe verloren.

[1] Nöldeke scheint dieser Ansicht zu sein, wenn er *Beiträge* p. 32 (vgl. daselbst Anm. 5) darauf hinweist, daß Sure 18, deren Erzählung von Alexander (Ḏu'l-Qarnein, Vers 82 ff.) von der syrischen Legende abhängig ist, sowohl die Geschichte mit dem (gesalzenen) Fisch als auch die ebenfalls von Jakob von Sarūg bearbeitete Siebenschläferlegende enthalte. Fraenkel, ZDMG 45, 325, ist zu der Annahme geneigt, daß Jakobs Homilie „die Grundlage einer verlorenen ausführlicheren Rezension der Legende" wurde, aus der sodann Muhammed sowohl die Sage von Ḏu'l-Qarnein als auch die Lebensquellsage schöpfte. Diese Annahme würde zugleich die Tatsache erklären, daß auch in der Lebensquellsage einige Züge auf die Legende hindeuten (oben S. 223, Anm. 4). Natürlich muß man dabei immer im Auge behalten, daß die Sage, woher sie auch stammen mag, Muhammed in mündlicher Form zukam.

[2] Dies trifft auf die Homilie zu, die die Sage vom Zweigehörnten nach der Legende bietet und auch über den Lebensquell berichtet, von dem die Legende nichts weiß. Siehe vorhergehende Anmerkung.

(Moses), die Reise fortsetzend[1], hungrig wurde und Speise verlangte (wie im Pseudokallisthenes und Talmud). Wenn man daher auf die Ableitung aus der Homilie Wert legt[2], so wird man annehmen müssen, daß Jakobs Gedicht, das zur Zeit Muhammeds bereits auf ein volles Jahrhundert zurückblicken konnte, demselben in einer Form zukam, in der der ursprüngliche Zug der Sage und die reflektierende Umwandlung des Dichters[3] eklektisch vereinigt waren. Wie dem aber auch sei, jedenfalls beweisen die angeführten Tatsachen zur Genüge, daß die Legende vom Lebensquell zur Zeit Muhammeds vielfach tradiert wurde und durch syrische Vermittelung in Arabien eingedrungen war.

## V

## Chaḍir und der Koch Alexanders[4]

Nach der einstimmigen Behauptung der muhammedanischen Theologen, die sich sämtlich auf Ibn ʿAbbās[5] berufen, enthält

[1] Nach der Homilie ging Alexander dem Koch voraus, so daß dieser ihm nachlaufen mußte. Nach dem Koran (18, 61, vgl. oben S. 227, Anm. 1) wanderten sie auch weiter zusammen. Allein der Unterschied ist nicht wesentlich. Muhammed hat sich unklar ausgedrückt. Der Dual in جاوزا ist ebensowenig zu pressen wie in نسيا (Vers 60).

[2] Die literarhistorischen Schwierigkeiten könnten auch durch die Annahme behoben werden, daß der Passus vom Ḏu'l-Qarnein (Koran 18, 82ff.) aus der syrischen Legende stammt, dagegen die Lebensquell-episode (Vers 59—63) aus einer selbständig tradierten Sage (vgl. oben S. 219), die von der Version der Homilie unabhängig ist und auch von ihr abweicht. Allein diese Annahme wäre, in Anbetracht der oben S. 228, Anm. 2 angedeuteten Tatsache, doch recht unwahrscheinlich.

[3] Vgl. oben S. 221.

[4] Mangel an Raum und der Charakter dieser Zeitschrift ließen es ratsam erscheinen, den Abschnitt über „die muhammedanische Tradition“, in dem die zahlreichen Versionen der Lebensquellsage des Hadith zusammengestellt und erörtert wurden, beiseite zu lassen. Derselbe wird in anderer Form binnen kurzem zur Veröffentlichung gelangen. — Das folgende Kapitel, das die Resultate gibt, ist auch nach jener Ausschaltung verständlich. Wo sich ein Verweis auf „oben“ ohne beifolgende Seitenzahl findet, bezieht sich derselbe auf den hier ausgelassenen Abschnitt.

[5] Den Vetter des Propheten. Siehe oben.

die im vorstehenden behandelte Koranstelle eine Beziehung auf Chaḍir, und somit hätten wir in der 18. Sure die früheste Spur der Chaḍirlegende vor uns. Zwar wird Chaḍir ohne Ausnahme mit dem in Vers 64 erwähnten „Knecht“ identifiziert, „dem Allah seine Barmherzigkeit gewährt und sein Wissen verliehen hat“ und dessen Belehrung zu erlangen Moses die beschwerliche und ereignisvolle Reise unternimmt. Doch wird uns der ursprüngliche Sachverhalt durch die Behauptung der muhammedanischen Gelehrten selber nahegelegt, die mit derselben Entschiedenheit erklären[1], daß Chaḍir ein Vezier und Begleiter D̲u'l-Qarneins (Alexanders) war, der den Lebensquell[2] fand und sich auf diese Weise ewiges Leben erwarb.[3] Kombinieren wir diese Erklärung mit der oben zitierten Behauptung des nämlichen Ibn ʿAbbās, daß es der Diener des Moses war, der widerrechtlicherweise durch einen Trunk aus dem Lebenswasser in den Besitz ewigen Lebens gelangte, und rufen wir uns die oben mehrfach berührte Tatsache ins Gedächtnis zurück, daß an der genannten Koranstelle Moses, infolge eines Mißverständnisses, statt Alexander erscheint, dann bleibt auch nicht der Schatten eines Zweifels übrig, daß ursprünglich Chaḍir nicht der rätselhafte Knecht in Vers 64 ist — der einem durchaus verschiedenen Vorstellungskreise angehört —, sondern der um den Fisch besorgte Diener Moses' (Alexanders) in Vers 59 ff., mit anderen Worten, mit dem uns aus Pseudokallisthenes und der syrischen Homilie wohlbekannten Koche Alexanders identisch ist. Somit wäre

---

[1] Tabarī I 414, 15 ff., dessen Notiz mit und ohne Quellenangabe außerordentlich häufig zitiert wird. Vgl. T̲aʿlabī ʿArā'is 126, 15 ff. Daß Chaḍir aus dem Lebensquell getrunken, wird unzählige Male erwähnt. Auch die persischen Dichter spielen häufig auf diese Tatsache an, vgl. August Wünsche *Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, p. 82

[2] Genauer „den Lebensfluß“ (nahr al-ḥajāt). Vgl. oben.

[3] Für Ṭabarī steht diese Tatsache so fest, daß er, von ihr ausgehend, die anderen Identifikationen des Chaḍir zurückweist; vgl. I 414 f.

die Gestalt Chaḍirs, die in der Legendengeschichte des Islam eine dominierende Stellung einnimmt und einen integrierenden Bestandteil des muhammedanischen Volksglaubens bildet, ein Abklatsch der typisch heidnischen Figur des Koches Andreas, der mit der Lebensquelle in Berührung gekommen und der als Seedämon ein ewiges Dasein fristet.

Wenn wir diese Tatsache, an der nicht zu rütteln ist, fest im Auge behalten, dann dürfte es uns gelingen, auch den Namen Chaḍirs aus demselben Vorstellungskreise, dem er seinen Ursprung verdankt, abzuleiten. Der Name oder genauer das Attribut, al-Chaḍir „der Grüne“ — denn als solches wird er von den muhammedanischen Gelehrten empfunden[1] — hat von jeher ein Rätsel gebildet, um das sich der Scharfsinn muhammedanischer und europäischer Gelehrter eifrig aber vergebens bemüht hat. Die muhammedanischen Gelehrten bieten nicht weniger als drei Erklärungen für den Namen unseres Sagenhelden. Nach einer vielzitierten[2] Überlieferung, die nicht

---

[1] Es ist interessant, daß der Name sowohl mit wie ohne Artikel gebraucht wird. Letzteres scheint ursprünglicher zu sein; vgl. oben. (Auch *Γλαῦκος*, s. u. S. 235, wird ohne Artikel gebraucht.) Daß die Bezeichnung durchaus als epitheton ornans galt, ersieht man nicht nur aus den verschiedenen Erklärungen derselben, sondern auch aus den zahlreichen Versuchen, den eigentlichen Namen Chaḍirs ausfindig zu machen.

[2] Z. B. Ṯaʿlabī 124, Damīrī I 235, Nawawī, Tahḏīb 228, Sibṭ Ibn al-Ǧauzī (starb 654/1257), Mir'āt az-Zamān, Ms. British Museum Or. 4215 (im folgenden als „Sibṭ Ibn al Ǧauzī“ zitiert) fol. 124[b], ebenso Abū'l-Fatḥ Muhammed b. Muhammed b. ʿAlī as-Sikandarī (zehntes Jahrhundert der Hidschra) in seiner handschriftlichen Heiligengeschichte Ibtiġā'l-qurba bi'l-libās wa'ṣ-ṣaḥba, Ms. der Leipziger Universitätsbibliothek fol. 116[a]. Das zuletzt genannte Werk, das ich im folgenden mit „Abū'l-Fatḥ“ zitiere, enthält unter anderem einen sehr ausführlichen Abschnitt über unsern Propheten (fol. 116[a]—149[a]), von dem ich eine Kopie besitze. Vollers gab seinerzeit eine kurze Beschreibung des Werkes (*Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig* II, Leipzig 1906, Nr. 252), machte jedoch keinen Gebrauch von demselben in seinem hier mehrfach zitierten Artikel über Chaḍir.

nur von den beiden kanonischen Hadithsammlungen[1] sondern auch von der schiitischen Tradition[2] adoptiert und von Ṭabarī[3] unabhängig tradiert wird, und die, wenn auch nicht auf den Propheten zurückgehend[4], so doch durch ihre Sprache einen altertümlichen Eindruck macht[5], „wurde er al-Chaḍir genannt[6], weil er auf einer weißen „Farwa"[7]

---

[1] Buchārī ed. Krehl II 357, 9. Muslims Versionen werden von Ibn Ḥaǧar, Iṣāba I 884 zitiert und besprochen. Beide haben dieselben Gewährsmänner: Ibn al-Mubārak aus Merv (starb 181h, Ḥuffāẓ VI, 30) nach Ma'mar aus Baṣra (starb 153h, Ḥuff. V, 26) nach Hammām, dem Bruder des berühmten Wahb b. Munabbih, aus Jemen (Ṭabarī III 2554, 7 Appendix) nach Abū Hureira im Namen des Propheten.

[2] Ibn Bābūje (starb 381/991) in seinem Kitāb 'ilal aš-šarā'i' (Ms. British Museum Add. 23261 fol. 25b: وكانت آيته انه كان لا يجلس على خشبة يابسة ولا ارض بيضاء الا ازهرت خضراء „sein (al-Chaḍirs) Wunderzeichen war, daß er sich auf kein trockenes Holz oder weiße Erdscholle setzte, ohne daß sie grünend aufblühten". Die Tradition, die auch in seinem Werke Kamāl ad-dīn, Ms. Berlin (Ahlwardt Nr. 2721) fol. 173b, zitiert wird, wird, wie die meisten schiitischen Traditionen, auf Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, den Schutzpatron der Šī'a (starb 146h) zurückgeführt. Doch ist sie zweifellos nichts als ein Widerhall der kanonischen Tradition, deren Wortlaut sie zu erklären sucht.

[3] I, 429, 4, mit demselben Isnād wie oben. Auch in seinem *Korankommentar* XV, 168.

[4] Die Berufung auf den Propheten, wie auch auf den Genossen Abū Hureira, ist sicherlich bloße literarische Fiktion (vgl. oben). Es ist unbegreiflich, wie Lidzbarski (*Zeitschrift für Assyriologie* VIII, 264 unten) den Propheten für diese Namenserklärung verantwortlich machen kann, der doch augenscheinlich den Namen Chaḍirs überhaupt nicht kannte und über seinen Ursprung nur die verworrensten Vorstellungen hatte.

[5] Vgl. unten Anm. 7.

[6] Muslim und Ṭabarī: „wurde al-Chaḍir Chaḍir genannt", vgl. oben.

[7] Muslim bloß „auf einer Farwa". Auch die Lesart bei Buchārī schwankt. Vgl. Nawawī, Tahḏīb p. 229, 1, der ebenfalls بيضاء ausläßt. Die eigentliche Bedeutung von „Farwa" war anscheinend schon früh in Vergessenheit geraten Die muhammedanischen Gelehrten schlagen allerlei Erklärungen vor. Nach 'Abdarrazzāq (b. Hammām aus Ṣan'ā, starb 211h, Mīzān II, 114ff.) bedeutet es الحشيش الابيض „trockenes

saß[1] und dieselbe plötzlich hinter ihm — oder unter ihm[2] — grünend wogte".[3] Nahe verwandt und muslimisch gefärbt ist eine andere auf den Mekkaner Muǧāhid (starb ca. 100h)[4] zurückgeführte Tradition[5], nach der Chaḍir so genannt wurde, „weil, wo immer er auch betete, es um ihn herum — oder unter ihm — grün ward".[6] Eine dritte, anscheinend spätere Erklärung, die vielfach zitiert wird, leitet Chaḍirs Namen „von der Schönheit und dem Glanze seines Antlitzes" ab.[7] Nicht minder vielfältig und unannehm-

---

weißes Gras" (bei Ibn Ḥaǧar ibidem), Nawawī erklärt es als الهشيم من النبات „vertrocknete Pflanze", nach Abū'l-Fatḥ, ebenso Nawawī und Damīrī, bedeutet es bloß وجه الارض „Erdoberfläche". Ibn Bābūje (oben S. 232, Anm. 2) bietet zwei Erklärungen (im Zitat im Kamāl ad-dīn bloß ارض بيضاء). Ibn al-Ǧauzī (ibidem) erklärt es gar als قطعة ثياب مفتخرة مجتمعة يابسة „Stück (Ausschnitt?) von herrlichen verbundenen (?) trockenen Gewändern". Die letztere Erklärung deutet wohl auf den Gebetsteppich hin, vgl. unten Anm. 6. Das Wort ist jedenfalls alt. Vielleicht ist es jemenisch. Denn die Tradition rührt vom Jemeniten Hammām her, oben S. 232, Anm. 1.

[1] جلس. Ṭabarī قعد.  [2] Ṭabarī außerdem به „durch ihn".

[3] Ibn Bābūje scheint ازهرت „blühte" gelesen zu haben.

[4] Ḥuffāẓ III, 18.

[5] Ṯa'labī 124, Damīrī I, 235, Sibṭ Ibn al-Ǧauzī ibidem, Abū'l-Fatḥ ibidem, Lisān s. v. خضر, Tāǧ al-'arūs s. h. v. (III, 181, 10), und sonst häufig.

[6] Ähnlich erklärt Ja'la am Ende seines oben zitierten Berichtes (Buchārī III, 279) im Namen des mir sonst unbekannten 'Oṯmān b. Abī Suleimān, daß Chaḍir auf einer grünen Matte (ṭanfasa) mitten in der See saß. Nach Ṯa'labī (127 oben) stand er betend auf einer grünen „ṭanfasa" auf der Oberfläche des Wassers. Nach Kisā'ī fand ihn Moses auf einer Meeresinsel sein Gebet verrichtend (oben). Es dürfte die Idee vom Gebetsteppich zugrunde liegen. Chaḍir ist natürlich ein orthodoxer Muhammedaner. Vgl. Vollers in dieser Zeitschrift XII 278.

[7] لحسنه واشراق وجهه. So z. B. Ṯa'labī p. 124, Sibṭ Ibn al-Ǧauzī, Abū'l-Fatḥ fol. 124a, Lisān und Tāǧ al-'Arūs (III, 181, 12), letzterer mit der erklärenden Glosse: „wegen dessen Ähnlichkeit mit der grünen

bar sind die Erklärungsversuche der europäischen Gelehrten. Die vielfach beliebte Deutung des Namens Chaḍirs als des Grünen, des Immergrünen, des Ewiglebenden ist nichts als philologische Spiegelfechterei.[1] Von den anderen modernen Erklärungen ist die ansprechendste sicherlich die von Vollers[2], der al-Chaḍir „den Grünen" als den Genius der Vegetation auffaßt, eine Erklärung, die lebhaft an die kanonisch-muhammedanische Deutung[3] erinnert. Doch wenn auch, nach den Darlegungen von Vollers, dieser Zug in der vielseitigen Gestalt Chaḍirs, dem anscheinend jene muhammedanische Erklärung Ausdruck zu verleihen sucht, nicht abzuleugnen ist, so ist er doch nicht hervorragend genug, um ihn für den Namen in Anspruch zu nehmen. Überdies leidet diese Namenserklärung an dem schwerwiegenden Fehler, daß sie keine historische Vorlage für die muhammedanische Bezeichnung nachweisen kann; denn an eine Neuschöpfung ist bei dem völligen Mangel an Originalität, der die muhammedanische Chaḍirvorstellung charakterisiert[4], durchaus nicht zu denken. Wenn wir uns

frischen Vegetation". Abū'l-Fatḥ (fol. 121a) läßt sich über diese Erklärung in einer interessanten Notiz aus: „Gott, gepriesen sei er, zeichnete al-Chaḍir durch das Lebenswasser (mā' al-ḥajāt) aus, welches vom Springbrunnen (janbū') des Paradieses (kommt) — vgl. oben S. 205 — und aus welchem keiner außer ihm (je) getrunken hat. Die Lebensquelle ('ain al-ḥajāt) aber befindet sich an der Vereinigung der beiden Meere, verborgen vor den Augen, unter Gottes Geheim(wissen) und Allmacht (stehend). Sein (Chaḍirs) Name weist auf sein (ewiges) Leben hin. Denn das Grün (ḫuḍra) ist ein Attribut der grünen Pflanze, und es ist bekannt, daß das Grün der Pflanze deren vitales Element ist."

[1] Vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 105.

[2] *Archiv für Religionswissenschaft* XII, 278f. [3] Oben S. 231f.

[4] In der gesamten Chaḍirlegende dürfte es kaum ein einziges Moment geben, das sich nicht aus nichtislamischen Quellen ableiten ließe, vgl. meinen Aufsatz im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, 92ff. Wenn für Vollers ib. XII 237 l. Z. Chaḍir „recht eigentlich ein Erzeugnis des islamischen Synkretismus" ist, so ist dies nur insofern zutreffend, als der Islam viele alte Legendenstoffe adoptiert und aus diesen die Chaḍirlegende zusammengesetzt hat. Neuschaffend war der Islam auch hier nicht.

dagegen auf die oben nachgewiesene Identität Chaḍirs mit dem in einen Seedämon verwandelten Koche Alexanders erinnern, dann drängt sich die Erklärung des Namens von selbst auf: al-Chaḍir „der Grüne“ ist der Seedämon. Eine passendere Bezeichnung für einen Seedämon dürfte sich schwerlich finden lassen. Daß die Figur des Seedämons auch in der muhammedanischen Lebensquellsage einen Platz hatte, konnten wir oben feststellen. Daß diese ursprüngliche Bedeutung des Namens den muḥammedanischen Gelehrten früh abhanden kam, ist begreiflich und verzeihlich. Sie hätten diese Erklärung, die ihren ewiglebenden Propheten auf einen heidnischen Dämon reduziert, auch wenn sie ihnen bekannt gewesen wäre, mit Entrüstung zurückgewiesen. Allein es zeugt von der beispiellosen Zähigkeit sagengeschichtlicher Überlieferung, daß die viel spätere äthiopische Alexanderversion, die, auf eine arabische Vorlage zurückgehend, ein kurioses Gemisch der verschiedenartigsten Rezensionen darstellt und durch ihr fromm christliches, gelegentlich auch fromm muhammedanisches Gewand hindurch häufig heidnische Einflüsse verrät, die von uns verfochtene Namensableitung voraussetzt.[1]

Die Bezeichnung des in einen Seedämon verwandelten Dieners als al-Chaḍir, „der Grüne“, erinnert unwillkürlich an den Namen des einem ähnlichen Schicksal verfallenen Glaukos, und so wurde schon von anderer Seite[2] die Vermutung ausgesprochen, daß die Benennung Chaḍirs lediglich eine Kopie von Γλαῦκος sei. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir die oben[3] nachgewiesene Tatsache

---

[1] S. unten 245 Anm. 1.

[2] Zuerst von Clermont-Ganneau *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique* Paris 1877, p. 31 ff., besonders p. 33. Sodann, unabhängig von ihm, Dyroff in *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892) p. 327.

[3] S. 191 ff.

in Betracht ziehen, daß die Lebensquellsage, der die Chaḍirkonzeption ihren Ursprung verdankt, mit der Glaukoslegende auf das engste verwandt ist. Gegen diese Identifikation sind philologische und historische Argumente ins Feld geführt worden. Es wurde darauf hingewiesen[1], daß die Wurzel „chḍr“ nicht die grüne Farbe des Wassers, sondern die der Vegetation bezeichne. Allein dieser Einwand, der nebenbei nicht ganz den Tatsachen entspricht[2], geht von falschen Voraussetzungen aus. Die Bezeichnung des in einen Seedämon verwandelten Sagenhelden als *Γλαῦκος* oder Chaḍir (der Grüne, genauer der Dunkelgrüne)[3], geht eben nicht von der Farbe des Wassers, sondern von der der Vegetation aus: es ist der den Seedämon bedeckende Seetang, der zuerst in die Augen springt und jener populären Bezeichnung zugrunde liegt.[4] Man braucht nur das herrliche platonische Gleichnis[5] zu lesen, in dem der Seegott Glaukos, gleich der Wahrheit, „überwachsen mit einer Oberschicht von Seetang und Muscheln und Steinen“ erscheint, „so daß er eher irgendeinem Ungeheuer, denn seiner eigenen ursprünglichen Gestalt ähnelt“, um zu erkennen, wie gang und gäbe diese Vorstellung von der äußeren Erscheinung des Glaukos war, die auch die antiken Bildwerke

---

[1] Lidzbarski *Zeitschr. für Ass.* VIII, 268.

[2] Ibn al-Aʿrābī (starb 231/844h) sagt ausdrücklich, daß „chḍr“ auch auf Wasser anwendbar ist (zitiert im Tāǧ al-ʿarūs, III. 179). Vgl. auch Vollers in dieser Zeitschrift XII p. 282.

[3] Über *γλαυκός* in dieser Bedeutung vgl. Gaedechens *Glaukos der Meergott* p. 38. Daß diese Bedeutung nach Gaedechens erst in späterer Zeit, namentlich bei römischen Schriftstellern, nachweisbar ist, kommt für unsere Legende, die viel später ist, nicht in Betracht. Über Chaḍir als dunkelgrün vgl. Lane s. v. Tāǧ al-ʿarūs III, 179 definiert die durch chuḍra bezeichnete Farbe als „zwischen Schwarz und Weiß“ stehend. Auch die äthiopische Wiedergabe von Chaḍir durch „ḥamalmīl“ deutet dieselbe Farbennüance an.

[4] *γλαυκός* wird auf alle meerfarbenen Gegenstände, unter anderem auf das Schilf und das Sumpfgras, angewandt, Gaedechens p. 38.

[5] *Republik* X, p. 611 C.

fast durchgängig zur Anschauung bringen.[1] Dieselbe Erklärung des Namens scheint der Angabe der äthiopischen Alexanderlegende[2] zugrunde zu liegen und sie schimmert auch in der muhammedanischen Vorstellung durch, nach welcher Chaḍir in grüne Gewänder gekleidet ist.[3]

Viel schwerer wiegt das historische Argument[4], das sich gegen die unmittelbare Ableitung einer muhammedanischen, dazu noch einer so alten muhammedanischen Vorstellung aus einer griechischen Sage geltend machen läßt. Es ist kaum zulässig, daß man Chaḍir schlecht und recht für Glaukos erklärt[5] oder den Namen des einen als eine „Übersetzung“ oder gar eine „sachgemäße Übersetzung“ des Namens des andern betrachtet.[6] Wohl aber lösen sich die Schwierigkeiten, wenn man das Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen in Betracht zieht, nach welchem die Syrer die Hauptvermittler der Lebensquellsage waren. Die syrische Form der Lebensquellsage bildet die Brücke, die nicht nur die Lebensquellsage des Pseudokallisthenes, sondern auch die

---

[1] Gaedechens p. 79: „zottige Brust, besetzt mit Moos und Meertang“; p. 167: „denn da Glaukos fischschwänzig wurde, wie Schriftsteller und Bildwerke ihn fast durchgängig schildern, sein Leib mit Muscheln und Seetang bewachsen, so ist sein Aufenthalt ohne Zweifel im Meere zu denken“. Vgl. auch pp. 212, 216.

[2] S. unten 245 Anm. 1.

[3] Ṯaʿlabī p. 127, 1; 1001 Nacht (ed. Būlāq II, 14; 304te Nacht); Lane *Arabian Nights* (1865) I, 20, Anmerkung. Nach einigen soll gar sein Name von den grünen Gewändern herkommen (Lane, ibidem). Nach einer anderen Vorstellung, die nicht hierher gehört, trägt Chaḍir weiße Kleider. — Mit der äußeren Erscheinung des Glaukos mag die Beobachtung Saʿīd b. Ǧubeirs zusammenhängen (Buchārī III, 279 in der Version Jaʿlas Muslim IX, 242f. in der Version des Abū Isḥāq), daß Chaḍir „musaǧǧaⁿ bi-ṯaubihi“ „in sein Gewand eingehüllt“ war, vgl. Vollers p. 246. — Auch die oben S. 234f. zitierte Namenserklärung mag Ähnliches andeuten.

[4] Vgl. Vollers a. a. O. p. 282.

[5] Clermont-Ganneau a. a. O. p. 31ff.

[6] Dyroff *Zeitschr. f. Assyr.* VII, 327.

Legende des Glaukos mit der muhammedanischen Chaḍirvorstellung verbindet. Unter den zahlreichen Gestalten der syrischen Lebensquellsage, die unter dem direkten Einfluß der hellenischen Sagenwelt stand, mag es auch solche gegeben haben, in denen der Koch Alexanders mit den Zügen seines Leidensgenossen Glaukos ausgestattet erschien. In einer dieser Versionen war vielleicht der Koch Alexanders, passenderweise, wie wir oben[1] sahen, als „der Grüne“ charakterisiert, und von den Syrern ist diese heidnische Figur des Glaukos-Andreas zu den Muhammedanern gedrungen, um Namen und Gestalt des Chaḍir zu erzeugen und kurz darauf in dem Strudel der theologischen Spekulationen des Islam zu verschwinden.

Doch wie sich auch der Name des Chaḍir zu dem des Glaukos verhalten mag, unzweifelhaft ist es, daß die Gestalt Chaḍirs Züge enthält, die mit Sicherheit auf Glaukos hinweisen. Nirgends tritt dieser merkwürdige Zusammenhang frappanter hervor als in der Umwandlung, die die muhammedanische Chaḍirvorstellung im Norden Indiens, der schon früh der Waffengewalt des Islams unterlag, erfahren hat, eine Umwandlung, die zugleich die wunderbare Lebensfähigkeit mythologischer Motive grell illustriert. Denn im Norden Indiens[2] ist Chaḍir, „Chwāǧa Chisr“, „Herr Chiḍr“, wie er von den Muhammedanern, oder „Rāǧa Kidār“, wie er von den Hindus tituliert wird, schlecht und recht eine Wassergottheit geworden oder, richtiger, — geblieben. Genau so wie Glaukos, ist Chaḍir im Bengal „die Schutzgottheit der Schiffer, die ihn anrufen, um ihre Schiffe vor dem Zusammenbrechen und Versinken zu bewahren, oder um ihnen den Weg zu zeigen, wenn sie denselben ver-

[1] S. 235.

[2] Die folgenden Daten entnehme ich W. Crooke *The popular religion and folk-lore of Northern India,* London, 1896, Band I, p. 47—48.

loren haben".[1] Als sein Gefährte wird ein Fisch angesehen, der über den Türen von Muhammedanern und Hindus gemalt wird und der auch das Wappen des früheren Königshauses von Ūḍ bildete.[2] Im Zusammenhang mit dem Chaḍirkultus ist es üblich, ein Schiffchen in einem Flusse oder Wasserbehälter vom Stapel zu lassen oder ein winziges, mit Gras überdecktes Floß, auf dem ein Licht angezündet wird, im Dorfteich in Bewegung zu setzen. An die Haarlocke, die dem Glaukos als Opfer besonders willkommen ist[3], erinnert die bei den Muhammedanern übliche Sitte, bei dem ersten Haarabnehmen eines Jungen ein Gebet an Chaḍir zu richten, eine Sitte, die sich sogar bei den eingeborenen Juden in Bombay und Umgegend erhalten zu haben scheint.[4] Mag auch einzelnes im indischen Chaḍirbild sich aus anderen Vorstellungskreisen ableiten lassen: als Ganzes ist es ohne Zweifel ein Abklatsch der Glaukosfigur, der al-Chaḍir auch seinen Namen verdankt.

Dieser Zusammenhang mit Glaukos tritt im Zentrum des Islams, wo die heidnischen Elemente früh abgestoßen wurden,

---

[1] Auch die Seeleute von Beirut in Syrien rufen noch heute, wenn ein Sturm im Anzug ist: „Jā, Chiḍr!", Clermont-Ganneau a. a. O. p. 33, Anm. 2. Freilich, für sich allein betrachtet, könnte letzteres allgemein die Hilfsbereitschaft Chaḍirs ausdrücken. „Unser 'zu Hilfe kommen' wird im Türkischen auch ausgedrückt: 'wie ein Chizr kommen'" (Vollers a. a. O. p. 272, Anm. 1).

[2] Der Fisch kann natürlich sowohl von der Glaukoslegende als auch von der Lebensquellsage herrühren.

[3] Gaedechens p. 185; Roscher p. 1679.

[4] Vgl. den Reisenden Jakob Saphir, der um 1870 Indien besuchte, in seinem Reisewerke *Eben Saphir* II (Mainz 1874) 47a: Die sogenannten Bene Israel, von denen dort die Rede ist, lassen ihren Kindern nicht vor dem vierten oder fünften Lebensjahr das Haar abnehmen. „Der Tag, an dem diese zuerst geschoren werden, gilt als Fest- und Freudentag, gleich dem Tage, an dem sie in den heiligen Bund (Abrahams) aufgenommen werden." Die Sitte, die Saphir ausführlich beschreibt, wird von ihm als „uralt" bezeichnet. Die Bene Israel haben sich auch in vielen anderen Dingen den Hindus assimiliert.

gänzlich zurück. Indessen zeigt sich auch hier der ursprüngliche Charakter al-Chaḍirs als Seedämon in der Vorstellung, die ihn als einen Schutzgeist der See auffaßt und die im gesamten Bereiche des Islams herrschend geworden ist.

Diese intime Beziehung Chaḍirs zum Meere und den Meerfahrern tritt bereits im Hadith hervor, obwohl Chaḍir hier mit dem frommen Knecht des Korans (18, 64) identifiziert und infolgedessen in einen Gottesmann verwandelt worden war. In der Fortsetzung des Berichtes des Saʿīd b. Ǧubeir über die Lebensquellepisode, den Sufjān b. ʿUjeina nach ʿAmr b. Dīnār überliefert[1], heißt es: „Als sie beide (d. h. Moses und Chaḍir) am Meere[2] zu wandern begannen, da fuhr an ihnen ein Schiff vorbei. Sie sprachen sie (die Schiffsleute) an, damit die letzteren sie beförderten.[3] Diese aber erkannten al-Chaḍir und beförderten ihn ohne Fahrgeld."[4] In etwas anderer Wendung wird dasselbe in Jaʿlas Version des Saʿīdschen Berichtes[5] ausgedrückt: „sie bestiegen beide ein Schiff und fanden kleine Küstenbote, die die Leute von dem einen Ufer nach dem

---

[1] Buchārī II 355, III 277, 281; Muslim IX 234ff.; Ṭabarī I 417f. Vgl. oben.

[2] Daß sie am Meere wandern, war bereits durch den *Koran* nahegelegt, der den Schauplatz ebenfalls nach dem Meere verlegt.

[3] Deutlicher bei Ṭabarī, I, 425 in al-Ḥakam b. ʿUteibas Version des Saʿīdschen Berichtes: „sie (beide) begegneten allerlei Volk, indem sie jemand suchten, der sie befördern sollte, bis schließlich ein Schiff an ihnen vorbeifuhr . . . Da ersuchten sie beide die Leute auf demselben sie zu befördern".

[4] Buchārī, III, 278, 1. Bei Ṯaʿlabī 127, 13, wo diese Tradition zitiert ist, ist dreimal der Dual statt des Plurals zu lesen. Bei Buchārī, II, 356 und Ṭabarī, I, 418, 8 scheint mir die Tradition etwas poliert zu sein: „Da stieß er (Chaḍir) plötzlich auf einen Kapitän in einem Schiffe. Dieser aber erkannte al-Chaḍir und beförderte ihn ohne Fahrgeld." In allen bisher zitierten Versionen wird „Fahrgeld" durch „naul" (= ναῦλον) ausgedrückt (vgl. Vollers a. a. O. p. 245). Siehe dagegen unten S. 241, Anm. 3.

[5] Buchārī III 278f.

andern hinüberführten. Sie erkannten ihn und sprachen: (hier ist) der fromme Gottesknecht! — wir fragten Sa'īd b. Ǧubeir: (ist damit) Chaḍir[1] (gemeint)? Er sagte: jawohl![2] — wir werden ihn nicht um Zahlung[3] befördern." In dieser Eigenschaft als Vorgesetzter der See[4] wird Chaḍir seinem Zwillingspropheten Elias entgegengesetzt, der, unter dem Einfluß einer alten jüdischen Vorstellung[5], als Schutzengel der Wüsten und Einöden, sodann auch des Festlandes erscheint. So erklärt eine auf den berühmten al-Ḥasan al-Baṣrī (starb 110h) zurückgehende Tradition[6], daß Gott „Iljās über die Wüsten, al-Chaḍir aber über die Meere eingesetzt hat". Ähnlich überliefert al-Ḥāriṯ b. Usāma (starb 282/895) in seinem Traditionswerk[7], „daß al-Chaḍir auf dem Meere und Elisa[8] auf dem Festland sich befindet".[9] „Zwei (ewiglebende Propheten) gibt es auf Erden: al-Chaḍir und Iljās. Was al-Chaḍir betrifft, so ist er auf dem Meere. Was aber seinen Genossen betrifft, so

[1] Ohne Artikel. Vgl. oben S. 231. Anm. 1.

[2] Der eingeschobene Satz rührt, wie der Kommentator Ibn Ḥaǧar richtig zur Stelle bemerkt, von Ja'la her. Man sieht, daß damals die Identität des frommen Knechtes mit Chaḍir noch nicht für ausgemacht galt. Vgl. auch oben.

[3] „bi-aǧrin". „aǧrun" steht hier, wie Ibn Ḥaǧar (auch Qasṭallānī) zur Stelle bemerkt, für „uǧratun". Es ist wohl das aramäische „agrā". Ob dies auf Ja'la, der aus dem 'Irāq (Baṣra) stammte, zurückgeht, ist schwer zu sagen. Der Mekkaner 'Amr b. Dīnār gebraucht „naul".

[4] Arabisch mehrfach „mukallaf fī'l-baḥr".

[5] Vgl. Pirqe Aboth, Kap. 6; im babylonischen Talmud Berachoth 3a, Sanhedrin 98a. Siehe die Bemerkung in meiner Abhandlung *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* II (= *Journal of the American Oriental Society* XXIX) p. 48.

[6] Zitiert bei Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I, 889.

[7] Vgl. über dasselbe Goldziher *Muhammedanische Studien* II, 228.

[8] Elisa steht hier, wie sonst oft, für Elias, weil Chaḍir häufig mit letzterem identifiziert wird. Vgl. meinen Artikel *Archiv für Religionswissenschaft* XIII 97.

[9] Zitiert bei Ibn Ḥaǧar ibidem 889f.

ist er auf dem Festlande."[1] „Was al-Chaḍir anlangt, so ist er der Schutzengel des Meeres, und, wenn jemand den Tod im Wasser findet, wäscht al-Chaḍir seine Leiche und spricht das Totengebet über ihn. Elias dagegen ist der Schutzengel der Wüsten."[2] „al-Chaḍir umkreist die Meere, indem er den Irrenden den Weg zeigt, während Iljās die Berge[3] umkreist, diejenigen zurechtweisend, die von einem Ġūl (Irrgeist) verführt wurden."[4] Ein Seefahrer, der sich auf dem Wege zwischen Indien und China befindet, wird von zwei auf den Meereswellen einherreitenden Männern besucht, von denen der eine sich als Elias offenbart, während der andere, der al-Chaḍir ist, als „der über die Meeresinseln gesetzte Engel" vorgestellt wird.[5] Als Schutzherr des Meeres beherrscht al-Chaḍir die Seetiere und kontrolliert die Winde.[6] Er schreitet auf dem Rücken des Meeres einher[7] und wird „Durchwater der Meere" tituliert.[8] Sein Aufenthaltsort ist eine Insel im Meere, auf der er Gott anbetet[9] und auf der ihn auch Moses zuerst findet.[10] Sein Kultus

---

[1] Ibidem 890 aus Ibn Šāhīn (starb 385 h). — Ebenso Dijārbekrī, Ta'rīḫ al-ḫamīs I 107 (aus Zamaḫšarīs [starb 538/1143] *Rabī' al-abrār*): „Iljās ist auf dem Festlande, al-Chadir auf dem Meere".

[2] In der persischen Version Ṭabarīs ed. Zotenberg I 374. Die Version wurde im 10. Jahrhundert angefertigt.

[3] Ob wohl der Urheber dieser Anschauung in einer gebirgigen Gegend wohnte? Sie erinnert an Kale als Dämon der Berge oben S. 173, Anm. 6.

[4] Sibṭ Ibn al-Ǧauzī (oben S. 231, Anm. 2) fol. 124b. Vgl. Lane *Arabian Nights* I (1865), p. 20. Sibṭ Ibn al-Ǧauzī gibt als seine Quelle Wahb b. Munabbihs Buch *al-Mubtada* an.

[5] Abū'l-Fatḥ fol. 125a, aus der Schrift Manāqib al-Imām Aḥmad.

[6] Ibn Ḥaǧar 890 aus 'Uqailī (starb 322 h), angeblich auf Ka'b zurückgehend.

[7] Abū'l-Fatḥ fol. 1276. Vgl. die Darstellung 'Omāras und die äthiopische Alexanderversion.

[8] Curtiss *Ursemitische Religion* III.

[9] Kisā'ī oben. Abū'l-Fatḥ fol. 125b. Auch sonst häufig.

[10] Mehrfach in den oben zitierten Traditionen.

ist auf der ganzen Ausdehnung der syrischen Küste verbreitet, an der zahlreiche Heiligtümer seinen Namen tragen.[1] Daher wird Chaḍir als al-Baḥrī „der Seeische“ bezeichnet, während sein Genosse Elias al-Barrī „der Festländische“ tituliert wird.[2]

Wie tief diese Vorstellung von Chaḍir[3] in die islamischen Kreise eingedrungen ist, kann man aus der Tatsache ersehen, daß sie sich selbst dem Hadith gegenüber zu behaupten vermocht hat. Ein auf Muhammed zurückgeführter Ausspruch

---

[1] Clermont-Ganneau a. a. O. p. 34, Anm. 3.

[2] Ibn Ḥaǧar I 903, 7, im Namen des Ibn Ǧureiǧ (starb 150h); Abū'l-Fatḥ fol. 123a. [Die Handschrift ist hier falsch gebunden, 123a gehört nach 117b, während 118a nach 125b folgen sollte]. — Im Gegensatz zu allen eben angeführten Stellen stehen zwei Zitate des Abū'l-Fatḥ, die aber wohl tendenziös sind. Als Elias und Chaḍir, die 4000 Jahre auf die Offenbarung der Eröffnungssure des Korans gewartet hatten, nunmehr, da sie dieselbe aus dem Munde Muhammeds vernommen, zu sterben wünschten, da hielt ihnen Muhammed entgegen: يا خضر عليك ان تُعين أمّتى فى المفاوز ويا الياس عليك ان تُعين أمّتى فى البُحور „o Chaḍir! Dir liegt es ob, meiner Gemeinde in den Einöden behilflich zu sein, und dir, o Iljās, liegt es ob, meiner Gemeinde auf den Meeren behilflich zu sein“ (fol. 118b aus dem Werke *Kitāb bahǧat al-anwār* des Abū'r-Rabī' Suleimān b. Dāwūd السقسبلى (sic)). Ebenso heißt es (fol. 121b) im Namen des Scheichs 'Isā الخضر مكلّف بالبرّ والياس بالبحور وجزائره „al-Chaḍir ist über das Trockene gesetzt, Iljās dagegen über das Meer und dessen Inseln“. Doch verrät sich diese Tendenz, den unter den Ṣūfīs besonders populären Chaḍir gegen Elias auszuspielen, in den Worten: وهو اشهر من الياس اكثر اجتماعًا بالصالحين „er (Chaḍir) ist bekannter als Elias und kommt häufiger mit den Frommen zusammen“. — Zahlreiche Reflexe des maritimen Charakters Chaḍirs finden sich in den Darstellungen der Lebensquellsage, die wir an anderem Orte (s. unten S. 246) zitieren werden.

[3] Aus diesem Zusammenhang Chaḍirs mit dem Meere dürfte es sich auch erklären, daß er es ist, der von einem Engel Aufschluß über Ebbe und Flut erhält, Muqaddasī ed. de Goeje p. 12 (angeblich von Ka'b).

lautet: „Am Beginn des (zweiten) Jahrhunderts (der Hidschra) wird keiner von denen, die sich heute auf der Erde befinden, am Leben sein“.[1] Dieser als wohlbekannt[2] bezeichnete Hadith ist ohne Zweifel aus Opposition gegen den, insbesondere unter den Mystikern[3], überhandnehmenden Glauben an die Fortdauer Chaḍirs entstanden, gegen welchen hervorragende muhammedanische Autoritäten auch offen protestierten.[4] Da sich jedoch die Erfinder jenes Hadith unvorsichtigerweise verklausulierten, indem sie das ewige Leben nur denen absprachen, die sich **auf der Erde** befinden, so haben sie ihren Zweck verfehlt. Denn die Chaḍirgläubigen durften ihnen mit Recht entgegen-

---

[1] على رأس مائة سنة لا يبقى على الارض ممّن هو عليها احدٌ. Über diesen kanonischen Hadith und dessen verschiedene Rezensionen vgl. Ibn Ḥaǵar I 892 und 896 (vgl. Damīrī s. v. ḥūt Mūsa). In abweichender Form bei Abū'l-Fatḥ fol. 136ª: لا يبقى على وجه الارض بعد مائة سنة ممّن هو عليها اليومَ احدٌ „nach hundert Jahren wird kein einziger auf der Erde am Leben sein, der sich heute auf ihr befindet.“

[2] Abū'l-Fatḥ ibidem.

[3] Der Chaḍirglaube ist besonders unter den Ṣūfīs gang und gäbe; vgl. Ibn Ḥazm *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* I 46, Nawawī, Tahḏīb p. 229, 9, Ibn Ḥaǵar I 891, 9 und sonst oft.

[4] Vgl. die bei Ibn Ḥaǵar I 895ff. (im Kapitel „Erwähnung derer, die da glauben, daß Chaḍir tot ist“) und in Tāǵ al-ʿarūs III 187 zitierten Autoritäten. — Es gab auch andere gegen den Chaḍirglauben gerichtete Hadithe, vgl. Ibn Ḥaǵar ibidem. So sucht Šaʿrānī (starb 973/1565), der mit Chaḍir häufige Zusammenkünfte zu haben behauptete, in seinem *Laṭā'if al-minan* (Kairo 1903) I, p. 86, den Hadith لو كان الخضرُ حيًّا لَزارَني „wäre Chaḍir am Leben, so würde er mich (den Propheten) besuchen“, zurückzuweisen. Auch Abū'l-Fatḥ, fol. 136ª, spielt auf solche Hadithe an. Es gab natürlich ebenso zahlreiche Pro-Chaḍirhadithe. Im Namen des Ibrāhīm at-Teimī (starb 92ʰ) wird erzählt, daß er den Propheten im Traume gesehen und von ihm folgenden Ausspruch vernommen habe: كلّما يُحكَى عن الخضر حقٌّ „alles, was von Chaḍir erzählt wird, ist wahr“ (Sibṭ Ibn al-Ǧauzī fol. 125ª, zitiert von Abū'l-Fatḥ fol. 124ᵇ unten).

halten, daß Chaḍir sich nicht auf der Erde, sondern auf dem Meere befinde.[1]

Wir haben oben gesehen, daß, infolge der allmählichen Abstoßung der heidnischen Elemente der Lebensquellsage und der hierdurch bedingten Ausschaltung der Figur des Seedämons, die ursprüngliche Identität Chadhirs in Vergessenheit geriet und sich lediglich in einigen verschwommenen Erinnerungen

---

[1] Abū'l-Fāth fol. 125$^{a}$ ويتأوّلون الحديثَ على انه كان على البحر لا على الارض, ebenso fol. 136$^{a}$ فاجابوا عنه وعن امثاله بانّه كان على وجه البحر. — Ich möchte zum Schlusse auf die interessante Stelle bei Ibn Faqīh, ed. de Goeje, 88 ff. (vgl. Jāqūt IV 455 ff.), hinweisen, die mir ein dunkles Echo der Lebensquellsage zu sein scheint. Sie betrifft den Bericht des Abū Mūsa b. Nuṣeir an den Chalifen ʿAbdalmalik über die sagenhafte Stadt al-Baht in Andalus (vgl. über diese Stadt die letzten Kapitel in Niẓāmīs Iskendernāma. Sie scheint der Beschreibung des äthiopisch-christlichen Romans bei Budge *Life and Exploits of Alexander the Great,* London 1896, II 457, zugrunde zu liegen). Nach erfolgreichen Versuchen, die Stadt zu betreten, „erreichte ich den See (gleichfalls sagenhaft) in der Nähe des Sonnenunterganges, und wir blickten hin und siehe, da stand ein Mann. Wir riefen ihm zu: wer bist du? Er sagte: ich bin ein Mann von den Genien (Ǧinn). Suleimān, der Sohn Dāwūds, hat meinen Vater in diesem See angebunden, und ich kam, um zu sehen, wie es ihm gehe. Darauf sagten wir: warum stehst du denn über dem Wasser? Er sagte: ich hörte eine Stimme und ich glaubte, daß dies die Stimme eines Mannes war, der an diesen See kommt [Jāqūt: der jedes Jahr einmal an diesen See kommt, und dies ist die Zeit seines Kommens], um am Rande desselben einige Tage zu beten und Gott zu lobpreisen und zu lobsingen. Da sagten wir: wer mag er wohl sein? Er sagte: ich glaube, es ist al-Chaḍir“ (Ibn Faqīh 91, 3 ff.). Natürlich ist hier vieles durcheinandergewürfelt. Aber irgendwie hängt diese Erzählung mit dem Alexanderroman zusammen, da Alexander (D̠ū'l-Qarnein) als der Erbauer der Stadt gilt (Jāqū IV 355, 12) und die letztere als Ort der Lebensquelle gepriesen wird (s. das Gedicht bei Jāqūt ibidem). Ibn Faqīh p. 90 erinnert lebhaft an die Amazonen und deren Geschenk. Vgl. noch Jāqūt I 258 s. v. الاسكندرية

der Sage erhielt. Die Verbindung der Chadhirlegende mit einer anderweitigen Koransage, in der der namenlose Held als frommer und allwissender Gottesmann erscheint, machte es aber auch notwendig, Chadhir aus seiner untergeordneten Stellung als Koch (oder Diener) Alexanders zu befreien und ihn in einen höhern, ihm angemessenern Rang zu befördern. Es war daher nichts natürlicher, als daß unser Held, der bereits im Koran als der Führer und Mentor des Moses erscheint, nach dieser Transformation als der Vezier Alexanders emportauchte, der, gleich den allmächtigen Vezieren der orientalischen Wirklichkeit, die Geschäfte des Welteroberers verrichtete und der eigentliche Urheber seiner Großtaten war. In dieser Funktion wird die Gestalt „des Veziers al-Chadhir" ein integrierender Bestandteil des orientalischen Alexanderromans und nimmt einen immer breitern Raum in demselben ein, während der gewaltige Mazedonier allmählich zur Schattenfigur herabsinkt. Es ist eine außerordentlich anziehende Aufgabe, diese Umbildung, in der die Dichtung über die Wahrheit triumphiert, in den mannigfaltigen Verzweigungen der orientalischen Alexandersage des nähern zu verfolgen. Allein der Rahmen dieser Zeitschrift verbietet ein weiteres Eingehen auf diesen faszinierenden Gegenstand. Der Verfasser hofft, die Resultate seiner Studien, die dieses seltsame Verhältnis zwischen dem gigantischen Heros der geschichtlichen Wirklichkeit und einem luftigen Phantasiegebilde der Sage ins Klare setzen, denen, die sich für die Fortentwicklung des Alexanderromans und die Geistesgeschichte des Morgenlandes interessieren, binnen kurzem in Buchform vorlegen zu können.

---

# Zur neuplatonischen Theologie

Von **Konrat Ziegler** in Breslau

Firmicus *de errore prof. rel.* c. V (p. 12 ed. Ziegler):

*Persae et Magi omnes qui Persicae regionis incolunt fines ignem praeferunt, et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. Hi itaque ignem in duas dividunt potestates, naturam eius ad utriusque sexus transferentes, et viri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes. Et mulierem quidem triformi vultu constituunt, monstrosis eam serpentibus inligantes.*

Es folgen einige Bemerkungen über Mithras, unterbrochen durch den Ausfall von 2 Blättern in der einzigen Handschrift, die uns den Tractat erhalten hat, wonach der Text folgendermaßen wieder einsetzt:

*quae armata clypeo lorica tecta in arcis summae vertice*[1] *consecratur. Tertia etiam pars est quae in asperis secretisque silvarum· agrestium ferarum sortitur imperium. Ultima pars tripertitae istius divisionis est quae libidinum vias, quae prava desideria, quae praeposterae cupiditatis monstrat inlecebras. Ideo unam partem capiti adsignant, ut hominis iram quodammodo tenere videatur. Aliam in corde statuunt ut diversarum cogitationum varietatem, quas multiplici intentione concipimus, in modum silvarum tenere videatur. Tertia pars constituitur in iecore, unde libido nascitur et voluptas. Illic enim genitalium seminum collecta fecunditas. naturalibus stimulis desiderium cupiditatis exagitat. Quid ergo perficit ista divisio, diligenter aspicite, ut facile commentum ratio veritatis inpugnet. Si dividitur anima et*

---

[1] Dies die einzusetzeude richtige Lesung Alfons Müllers in seiner ausgezeichneten Schrift *Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus* Tübingen 1908, S. 69.

*substantia sua diverso efficaciae genere separatur, dissoluto ordine suo † incipit*[1] *esse quod fuerat. Aliud enim mens est· aliud ira· aliud libido.*

Im folgenden sucht Firmicus zu erweisen, daß durch diese Dreiteilung das einheitliche Wesen der Seele aufgehoben und damit, da nur Körperliches teilbar, alles Körperliche aber sterblich sei, die Unsterblichkeit der Seele geleugnet werde.

Bisher hat man sich vergeblich um das Verständnis dieser merkwürdigen Stelle bemüht. Was die Commentatoren (Wower, Muenter, Oehler) geben, ist völlig unzureichend, wenn auch Oehler wenigstens den rechten Weg schon gesehen hat. Neuerdings haben sich Th. Friedrich (*In Iulii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones*, Bonn 1905, p. 8) und Alfons Müller a. a. O. S. 70—78 mit der Frage beschäftigt, beide aber haben sich (ebenso wie ich im Rhein. Mus. LX 419) von der durch Oehler schon angedeuteten richtigen Lösung hinweg auf Abwege verirrt. Friedrich sucht, auf einer falschen Textgestaltung fußend, durch Vergleich von Macrobius Sat. I 17, 66 der Stelle beizukommen. Dieser Vergleich ist, wie wir sehen werden, nicht unfruchtbar, berührt aber noch nicht das eigentliche Problem. Müllers durchgeführte Deutung wird dadurch genügend charakterisiert, daß sie, in dem unmotivierten Bestreben, nationalrömische Gottheiten wiederzufinden, zu der Absurdität gelangt, in der kriegerischen Gottheit, *quae armata clypeo lorica tecta in arcis summae vertice consecratur*, die Juno Moneta von der Arx des Kapitols, und in der göttlichen Vertreterin der *libido* Diana, speziell die *dea nemorensis* von Aricia zu erkennen, ein Sprung, der dadurch möglich gemacht wird, daß Müller die *Ἄρτεμις λοχία* der *Ἀφροδίτη πάνδημος* gleichsetzt: haben sie doch beide mit Frauen und mit geschlechtlichen Dingen zu schaffen. Wenn

[1] 'incipit ⟨esse quod non erat, desinit⟩ esse' ergänzt jetzt sehr wahrscheinlich Skutsch, vgl. seinen Aufsatz 'Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie' in diesem Jahrgang des Archivs, unten S. 305.

dazu kein Wort der Widerlegung nötig ist, so will ich bezüglich der ersten Gleichsetzung doch noch darauf hinweisen, daß die Parallelen, durch die Müller sie zu stützen sucht, nichts besagen können. Allerdings steht bei Ovid Fast. I 262 und VI 183 *summa arx* zur Bezeichnung der römischen Arx, aber an beiden Stellen kann nach dem Zusammenhang über die Lokalität kein Zweifel bestehen, und diejenige (von Müller S. 69 beigebrachte) Parallelstelle, die Firmicus wirklich vorgeschwebt zu haben scheint, Lucrez VI 749 *est ut Athenaeis in moenibus, arcis in ipso vertice* bezieht sich vielmehr auf die Akropolis von Athen. Nach allem scheint es mir nicht unnützlich, wenn ich die kurzen Andeutungen, die ich über den wahren Sinn der Stelle in der Praefatio meiner Ausgabe p. XXXIV ff. gegeben habe, hier durch eine eingehendere Interpretation ergänze, zumal dadurch unsere Kenntnis der in den Kreisen der Neuplatoniker gepflegten theosophischen Spekulationen eine Bereicherung erfährt.

Wir hören, die Perser und Magier hätten als Urelement das Feuer angesehen und es in zwei göttlichen Gestalten verbildlicht und verehrt, einer männlichen, Mithras, und einer weiblichen, die sie *triformi vultu*, dreigestaltig, und von Schlangen wimmelnd darstellten. In dem verlorenen Stück muß nach Besprechung des männlichen Gottes von seinem weiblichen Seitenstück noch genauer die Rede gewesen sein. Wo der Text einsetzt, wird von der bekannten pythagoreisch-platonischen Seelenteilung *mens ira libido* = *νοῦς θυμὸς ἐπιθυμία* gehandelt, derartig, daß jeder dieser Teile zu einem göttlichen Wesen in Beziehung gesetzt wird, das in einer dem zu ihm gehörigen Seelenteil innerlich entsprechenden Weise charakterisiert erscheint.

Die richtige Erkenntnis, wie Sache und Bild zusammengehören, ist nun der Schlüssel zum Verständnis des Folgenden. Hier ist Müller gescheitert, und eine ausführliche Erörterung

erscheint darum gerade wegen der sonstigen Gediegenheit seiner Arbeit und ihrer Ergebnisse geboten.

Alles hängt ab von der richtigen Auffassung der Worte: *Tertia etiam pars est quae in asperis secretisque silvarum agrestium ferarum sortitur imperium. Ultima pars tripertitae istius divisionis est quae libidinum vias, quae prava desideria, quae praeposterae cupiditatis monstrat inlecebras.* Ich übersetze sie: 'Das zweite Dritteil[1] ist diejenige (Göttin), welche in der rauhen Öde der Wälder die Herrschaft über die wilden Tiere übt[2]. Der letzte Teil dieser Dreiteilung ist diejenige (Gottheit), welche die Wege der Lüste usw. weist'. Müller nimmt — veranlaßt wohl durch das später folgende *tertia pars constituitur*, welches allerdings diese Bedeutung hat — das *tertia etiam pars* für den dritten Teil der Reihe und bezieht also das ganze obige Stück auf die Vertreterin des dritten Seelenteils, der *libido.* Das nötigt ihn, die vorangehenden Worte *quae armata clypeo lorica tecta in arcis summae vertice consecratur* für die Verbildlichung des zweiten Seelenteils in Anspruch zu nehmen und die Beschreibung des personifizierten ersten Teils für gänzlich in der Lücke ausgefallen zu betrachten. Abgesehen nun davon, daß durch diese Auffassung die oben bezeichnete Absurdität — Diana als *mater libidinum* — zustande kommt, so wird auch die materielle wie formelle Struktur des sprachlich klar und kunstvoll gebauten Stücks dadurch zerstört. Wir haben drei parallele Relativsätze: *quae . . . consecratur* — *quae . . . sortitur*

---

[1] Daß dies *tertia etiam pars* heißt, hat Oehler gesehen, welcher erklärt *h. e. altera pars tertia*; Bursian konjizierte *altera.*

[2] *sortitur* = *λαγχάνει*: das ist typischer Ausdruck zur Bezeichnung des Herrschaftsgebiets einer Gottheit. Hom. *hymn.* VI 2 Abel (*'Αφροδίτη*) *ἣ πάσης Κύπρου κρήδεμνα λέλογχε.* XIX 6. XXIX 3. Pind. *Ol.* XIV 1 *Καφισίων ὕδατων λαχοῖσαι . . . Χάριτες.* Nem. XI 1. Eurip. *Or.* 319. Trag. fg. adesp. 17 Nauck[2]. Callim. *hymn.* II 43. IV 74. etc. Plat. *Theaetet* 149 B *τὴν Ἄρτεμιν, ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε.* Phaed. 107 D. Phileb. 61 C. Tim. 23 D. Crit. 109 B. Axioch. 371 B. etc. etc.

*imperium — quae . . . monstrat inlecebras*[1]. Vor dem zweiten und dritten stehen die parallelen Vordersätze *tertia . . . est — ultima . . . est,* und vor dem ersten ist zweifellos (am Ende der Lücke) ein analoges *una pars est* ausgefallen. Das gibt ein wohlgefügtes τρίκωλον aus δίκωλα von sprachlich wie sachlich gleichem Wert. Ständen Glied 2 und 3 nicht zueinander in diesem korrespondierenden Verhältnis, sondern brächten sie nur zwei Aussagen über dasselbe Subjekt, wie Müller will, so wäre das *ultima pars* etc. eine sachlich sinnlose Anapher von rein dekorativem Charakter. Firmicus ist aber in der Apologie — wenn man die barocke Gespreiztheit dieser verkünstelten Sprache, für die er selbst ja nichts kann, als einmal gegeben hinnimmt — ein ganz sorgfältiger Stilist; er ist es auch in den literarischen Teilen der Mathesis, nur das Fachliche darin ist ohne die geringste Spur von stilistischer Feile zusammengeschrieben.

Weiter folgt in einem ähnlichen, eleganten τρίκωλον die Lokalisierung: *ira* Kopf, *mens* Herz, *libido* Leber. Die Reihenfolge muß dieselbe sein wie im vorigen Absatz; das ist bei dem unmittelbaren Anschluß und der Übereinstimmung des stilistischen Baus unerläßlich. Dort war am Schluß die Vertreterin der *libido* geschildert, die gerüstete Göttin am Anfang kann nur der *ira* entsprechen[2]: also müssen wir zwischen beiden die Charakterisierung des göttlichen Wesens suchen, das der *mens* seinen Stempel aufgeprägt hat; das *tertia etiam pars* etc. muß sich auf diese beziehen. Man wende nicht ein, daß in dem später kommenden Satz *aliud enim mens est· aliud ira·*

---

[1] Müller rechnet allerdings noch mit der alten, unrichtigen und unverständlichen Lesung *aestimat (libidinum)* statt *est quae.*

[2] Müller schwankt zwischen *mens* und *ira.* Daß es nur diese sein kann, beweist abgesehen von der unverkennbaren Beziehung der Waffen zur *ira* die typische Parallelisierung von *arx* und *caput*: Cic. *Tusc.* I 20 *Plato . . . rationem in capite sicut in arce posuit.* Lactant *de opif. dei* VIII 3. (Müller S. 73). Weitere Parallelen bei Bünemann zu letzterer Stelle.

*aliud libido* die Folge der Müllerschen Auffassung günstig sei. Hier haben wir eine nachlässige Rekapitulation, bei der es auf die Folge der Teile nicht mehr ankommt; wenn *libido ira mens*, ja wenn nur zwei daständen, das täte gar nichts zur Sache. Dort aber lag engste Bezüglichkeit vor, die scharfes Gleichmaß des Ausdrucks forderte.

Soviel lehrt uns die Logik der Form: wie steht es mit dem Inhalt, mit der Beziehung der göttlichen Person zur bezüglichen Sache, zur *mens*? Diese Beziehung ist nun allerdings so unsäglich gequält und naiv zugleich, daß sie kaum glaubhaft klingt. Aber es steht doch mit nicht zu überbietender Deutlichkeit da: die *δέσποινα ϑηρῶν* herrscht *in asperis secretisque silvarum*, in der rauhen Öde der Wälder, und das Herz faßt die *diversarum cogitationum varietatem, quas multiplici intentione concipimus*, das vielfältige Gewimmel der Gedanken, *in modum silvarum*, wie wildes Waldgebüsch[1]. Die vielgestaltige Wirrnis ist das Tertium comparationis. Die *silvae* der Artemis und die *silvae* der Gedanken des Herzens sind zueinander in Parallele gesetzt wie die Burghöhe der gewappneten Göttin und das die *ira* bergende Haupt.

Für das dritte Paar ist dem Firmicus oder vielmehr seiner Vorlage diese bizarre Phantasie freilich ausgegangen. Aber es bedurfte auch keines Spintisierens, um die Verknüpfung der *libido* mit ihrer olympischen Vertreterin zu begründen; ist diese doch nichts anderes als eine Personifikation jenes Begriffes.

Wir dürfen nunmehr mit Sicherheit die Namen einsetzen: Athena — *ϑυμός*, Artemis — *νοῦς*, Aphrodite (oder ein Aphrodite-artiges Wesen) — *ἐπιϑυμία* heißt die Trias der Seele. Wie diese ein Ganzes ist, so sind auch jene drei Gottheiten zu einer Einheit zusammengeschmolzen, deren *partes* sie ja geradezu genannt werden. Damit ist die Verbindung mit der

[1] *silvae* = Wälder in eigentlicher Bedeutung, nicht = *ὕλη*, wie Müller meint; nur der Singular *silva* könnte das heißen, s. Marie Gothein im *Rhein. Mus.* LXIII 475.

vor der Lücke bezeichneten dreigestaltigen Göttin hergestellt. Sie ist es, die diese drei göttlichen Wesen in sich faßt, sie ist es, in der als Ganzheit die philosophisch-theologische Spekulation eine Verbildlichung — um zunächst diesen Ausdruck zu brauchen — der Seele erblickt hat, deren Teile jenen Teilgestalten wesensverwandt sind. Nach seiner Gewohnheit (vgl. Osiris, Isis, Typhon im Kap. II, Attis Kap. III) hat unser Apologet zuerst von der Gottheit und ihrem Kult, sodann von der seitens der Verteidiger der alten Kulte gegebenen *physica ratio*, der natürlichen oder philosophischen Deutung der religiösen Gebilde gesprochen.

Hierüber zur Klarheit gelangt, haben wir der Frage näher zu treten, was das für eine Gottheit ist, der man diese psychologische Deutung gegeben hat, und in welche Gedankenkreise diese Spekulation gehört.

Der ganze Charakter der vorgetragenen Lehre weist sogleich auf die Neuplatoniker, gegen die ja so vielfach in dem christlichen Traktat, einmal unter Anführung eines ihrer philosophischen termini (cap. VII p. 23, 2 *τὸν ἀμέριστον καὶ τὸν μεμερισμένον νοῦν*), ein andermal auch mit Namensnennung gegen ein bestimmtes Werk (cap. XIII p. 33, 6 Porphyrios[1] *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*) geeifert wird. Und wirklich finden sich bei ihnen eine Reihe von Anknüpfungspunkten, die es möglich machen, die von Firmicus fragmentarisch überlieferte

[1] Gegen diesen, den er einst (im Prooemium des VII. Buchs der Mathesis) *noster Porphyrius* genannt hatte, scheint sich auch an unserer Stelle der Nachweis zu richten, daß die Dreiteilung der Seele mit ihrer Einheit unvereinbar sei. Denn Porphyrios gerade hat sich bemüht, durch eine sublimere Auffassung dieser 'Teilung' den Begriff ihrer Einheit zu retten (Zeller III 2³ S. 653 ff.). Firmicus ist freilich außerstande, wirklich auf die Frage einzugehen; er begnügt sich damit, die alten, abgenutzten und unzulänglichen Argumente zu wiederholen. Müller zitiert Tertull. *De anima* c. 14; direkte Beziehung hat die Firmicusstelle zu Arnob. VII 5.

Lehre als ein neues Detail in den Bau der neuplatonischen Philosopheme einzufügen.

Wir lenken unser Augenmerk zunächst auf Proklos. Wenn dieser — der als Quelle natürlich schon aus chronologischen Gründen ausscheidet — auch in der Ansetzung seiner Dreiheiten nicht konstant ist, sondern sie nach eigener Willkür und nach dem Bedarf des Augenblicks variieren läßt, so daß es im allgemeinen nicht angeht, seine Anschauungen ohne weiteres in frühere Perioden des Neuplatonismus hinaufzuprojizieren[1], so bietet er doch zu unserer Stelle so deutliche Parallelen, daß man in diesem Falle sicher sein darf, nicht seine eigenen Kombinationen vor sich zu haben, sondern eine mehr oder weniger getreue Wiedergabe solcher Vorbilder, wie sie auch Firmicus benutzt hat.

Im System des Proklos erscheint als zweite Trias der *θεοὶ ἡγεμονικοὶ* oder *ἀφομοιωματικοί*, der 'ähnlichmachenden' Götter, welche 'das Geschäft haben, dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen' (Zeller, d. Philos. d. Griechen III 2[3], 805), eine Dreiheit von weiblichen Gottheiten, dazu bestimmt, 'die Ströme des Lebens in seine einzelnen Teile zu leiten', darum *ζῳοποιὸς* und *ζῳογόνος* genannt (Hauptstelle Plat. theol. VI 11; vgl. besonders p. 373, 40 [ed. Portus] . . . *ἡ ὕλη ζῳογόνος ἐν ἑαυτῇ περιεῖχε τὰς πηγὰς τῆς τε ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς*; über Prokl. in Crat. s. unten). Die einzelnen Glieder dieser Trias (*μονάδες*) nennt Proklos a. a. O. *Ἄρτεμις Κορική*, *Περσεφόνη*, *Ἀθηνᾶ Κορική*. Dies seien die Namen, welche die griechischen Theologen anführten, die *βάρβαροι* hätten statt dessen die Namen *Ἑκάτη*, *ψυχή*, *ἀρετή* (372, 4ff.). Diese, hier nur beiläufig von Proklos eingefügte Notiz führt uns zu verwandten Gleichungen hinüber. Mit den *βάρβαροι* hat Proklos die sogenannten chaldäischen Theologen im Auge, deren theosophische

[1] Auf diesen Gesichtspunkt macht mich Herr Prof. Kroll aufmerksam, der die Güte hatte, diesen Absatz der vorliegenden Abhandlung noch im Manuskript zu revidieren.

Spekulationen seit Porphyrios und Iamblichos eine bedeutsame Rolle in den neuplatonischen Systemen spielten. In der neuplatonischen Literatur, welche sich mit der Ausdeutung der sogenannten chaldäischen Orakel befaßt — die selbst, wie Kroll hervorhebt, nur Keime zu diesen Vorstellungen enthalten, noch nicht die systematisch entwickelten Dreiheiten — erscheint Hekate regelmäßig wie in der zitierten Notiz des Proklos als *ἀκρότης*, führende *μονὰς* der *τριὰς ζῳογόνος*, deren *μεσότης* die *ψυχὴ ἀρχικὴ* ist, während die *ἀρετὴ ἀρχικὴ* als *περάτωσις* die Reihe beschließt. So liegt die *πηγὴ ψυχῆς* in der Hekate. Vgl. die weiteren Belege bei Kroll, de orac. Chaldaicis, Breslau 1894, p. 28[1] (Bresl. philol. Abhdlg. VII 1). Dazu Augustin. serm. 242, 7.

Es ist klar, daß es diese lebenschaffende Gottheit der Chaldäer und Neuplatoniker, die 'Quelle der Seele', ist, von der Firmicus an unserer Stelle gesprochen hat. Etwas Neues aber gegenüber den angezogenen Parallelen ist bei Firmicus die ausgeführte Beziehung der einzelnen Gestalten der göttlichen Trias auf die einzelnen Seelenteile. Um diese Korrespondenz ermöglichen zu können, ist die Trias offenbar in dieser Weise zusammengestellt und gedeutet, verschieden von der chaldäischen Trias, die nur die eine göttliche Person Hekate gibt, abweichend aber auch von der bei Proklos a. a. O. genauer behandelten griechischen Version. Mit dieser Trias deckt sich die des Firmicus zwar in den beiden Gestalten der Athena und Artemis — über die dritte, Persephone, s. unten —, doch die Deutung ist eine verschiedene. Bei Proklos sind die beiden noch nicht eigentlich differenziert und ihre Funktionen nicht scharf voneinander getrennt. Gemäß der platonischen Etymologie (Cratyl. 406 B) bezeichnet Proklos einmal die *Ἄρτεμις Κορικὴ* als *ἀρετῆς ἵστορα* (p. 372, 28), während sonst regelmäßig dieses und ähnliche Prädikate der *Ἀθηνᾶ Κορικὴ* gegeben werden: 372, 14 *τῆς ὅλης ἀρετῆς αἰτίαν*; 38 *νοῦς θεῖος καὶ ἄχραντος, ἐν ἑνὶ τὰς ὅλας ἀρετὰς ἡγεμονικῶς*

*περιέχων*; 373, 7 *τὸ μὲν τοίνυν τῆς σοφίας πρόδηλον ὅτι τῆς Ἀθηνᾶς ἐστι σύνθημα καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον*; 11 *ἡ τῶν ἀρετῶν πασῶν πρωτουργὸς αἰτία* etc.[1]

Besser als die weitschweifigen Ausführungen der 'platonischen Theologie' informieren die knapperen und klareren Darlegungen des Proklos über diese Trias im Kommentar zum Platonischen Kratylos. Ausschließlich und konsequent wird hier (p. 95, 4 und 105, 22 Pasquali) der Athene die *ἀρετή* zugewiesen, die ja auch in der chaldäischen *τριάς* die dritte Stelle einnimmt. Da theol. Plat. 372, 42 dafür *ἀνδρεία* gesetzt ist (Athena heißt *φιλοπόλεμος ... καὶ τῆς ὅλης ἀνδρείας ἔφορος*; *φιλοπόλεμος* steht auch 372, 15), so ist damit eine Brücke zu der kriegerischen Burggöttin des Firmicus, die die *ira* vertritt, geschlagen. Ferner wird die *μεσότης* Persephone, die *ψυχικὴ ἀρχή*, (*ψυχή* die chaldäische *μεσότης*) regelmäßig als erzeugendes Prinzip den beiden sie umgebenden Göttinnen Artemis und Athena, deren Jungfräulichkeit betont wird, gegenübergestellt: 95, 2 *κατὰ δὲ τὴν μέσην δύναμιν καὶ γεννητικὴν τῶν ὅλων.* cf. 95, 9. 106, 5 *ὅθεν δὴ καὶ ἡ Κόρη κατὰ μὲν τὴν Ἄρτεμιν τὴν ἐν ἑαυτῇ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν παρθένος λέγεται μένειν, κατὰ δὲ τὴν τῆς Περσεφόνης γόνιμον δύναμιν καὶ προσιέναι καὶ συνάπτεσθαι τῷ τρίτῳ δημιουργῷ* (d. i. Pluton) *καὶ τίκτειν* ... Dazu stimmen etliche Stellen der Plat. theol.: 373, 19 *τὸ δὲ ἐφάπτεσθαι τοῦ φερομένου καὶ τῆς γενέσεως ψυχῆς ἂν εἴη διαφερόντως οἰκεῖον*; 374, 27 *ψυχῇ γὰρ δὴ προσήκει τὸ γεννᾶν*; 34 *διὸ καὶ Περσεφόνη καλεῖται, διὰ τὸ ἐπαφώμενον ὡς εἴρηται τῆς γενέσεως καὶ τῶν φερομένων. ἐπεὶ καὶ τοῖς μὲν ἄκροις τὸ ἀμιγὲς ἦν προσῆκον καὶ τὸ παρθένιον, τῷ δὲ μέσῳ, προόδοις χαίροντι καὶ πολλαπλασιασμοῖς, ἡ μῖξις οἰκεία καὶ ἡ τῶν γεννητῶν ἐπαφή.*

[1] Über die enge Verwandtschaft zwischen Athena und Artemis vgl. Prokl. *in remp.* I p. 18,18 Kroll: *οὐκοῦν ἄμφω μὲν παῖδες Διός, ἄμφω παρθένοι, προσκείσθω δὲ ὅτι καὶ ἄμφω φωσφόροι, εἰ καὶ ἣ μὲν ὡς εἰς φῶς ἄγουσα τοὺς ἀφανεῖς λόγους τῆς φύσεώς ἐστι φωσφόρος, ἣ δὲ ὡς τὸ νοερὸν ἀνάπτουσα φῶς ταῖς ψυχαῖς κτλ.*

Hiermit tritt diese *μεσότης* Persephone dem dritten Seelenteil, der *libido* näher, wie Athena der *ira*. Vergeblich aber suchen wir nach einer solchen Verbindung für Artemis, die Führerin der Trias. Von ihr heißt es nur in Crat. 105, 24: *καὶ μάλιστα τῶν τριῶν ἡ πρώτη ἐφαρμόζει τῇ τῆς θεοῦ προόδῳ, καθ' ἣν ἐν τῇ ζῳογόνῳ τῶν ἀρχῶν τριάδι τὴν ὕπαρξιν ἔλαχεν, εἴτε Ἑκατικὴ προσαγορευομένη θεότης, ὡς οἱ θεουργοί* (die Chaldäer) *φασιν, εἴτε Ἄρτεμις, ὡς Ὀρφεύς.* Für sie hat freilich auch der Gewährsmann des Firmicus nur einen rein äußerlichen und gewaltsamen Zusammenhang mit der *mens* zu konstruieren gewußt.

So fehlt von der Lehre des Proklos zu der des Firmicus nur noch ein Schritt: die Seele mußte nicht nur aus dem *μέσον κέντρον* Persephone, sondern aus der ganzen Trias abgeleitet und hierbei, in Fortbildung der vorhandenen Keime, die durchgeführte Parallelisierung der altbekannten Seelentrichotomie mit der dreifachen Gliederung der *τριὰς ζῳογόνος* vollzogen werden. Irgendein Neuplatoniker hat diese Kombination gemacht, und Firmicus ist ihm gefolgt. Seinen Namen weiß ich nicht zu nennen; man mag am ehesten an Iamblichos[1] *περὶ ψυχῆς* denken; Porphyrios scheint es diesmal nicht zu sein nach Macrob. Sat. I 17, 70.

Ein Moment spielt bei dieser Kombination noch mit, das, wie es scheint, auf den Geist unseres Neuerers befruchtend gewirkt hat: die einzelnen Göttinnen haben nicht nur Bezug auf die Seelenteile, sondern auch auf die körperlichen Organe, in denen diese wohnen. Nur auf diesem Wege konnten Artemis und *mens* glücklich zusammengebracht werden, und für die Gleichung Athene — *ira* ist die Parallele *arx* — *caput* mindestens von gleichem Belang wie die innere Verwandtschaft.

---

[1] Auf ihn führt Niggetiet *De Cornelio Labeone*, Münster 1908, auch die Orakeldeutungen bei Arnobius zurück (nach Mitteilung Krolls; mir selbst war die Dissertation noch nicht zugänglich; vgl. die Besprechung von Tolkiehn in der Wchschr. f. kl. Phil. 1909, 432).

Was bedeutet und woher schreibt sich diese Art zu konstruieren? — Wir finden Analoges über die verglichene 'chaldäische' Trias *Ἑκάτη ψυχὴ ἀρετὴ* (oben S. 254) gesagt; ihre *μονάδες* werden aus einzelnen Körperteilen der Führerin der Trias Hekate abgeleitet. Ein Orakel (Psell. 1136a. Kroll p. 28) lautet:

*Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγή*
*Ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προιεῖσα.*

Dazu bemerkt Psellos: *καὶ ἐν μὲν τοῖς δεξιοῖς αὐτῆς μέρεσι τιθέασι τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν.*

Auf eine andere Variation der *τριὰς ζῳογόνος*, in der die *φύσις* als *μονὰς* gestanden haben muß (cf. p. 256 Anm. und unten im Macrobiusbericht S. 268 die *natura*), bezieht sich der Vers (Prokl. in Parm. 821, 5. Kroll p. 29):

*νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται.*

Weiteres derart bei Kroll a. a. O.; vgl. auch Procl. in Crat. 92, 2. Die Ähnlichkeit liegt auf der Hand, aber es ist doch gewissermaßen eine Umkehrung zu konstatieren: hier werden die Kräfte und Erscheinungen der sinnlichen Welt (*ψυχὴ ἀρετὴ φύσις* etc.) hergeleitet aus den Körperteilen einer kaum noch als Persönlichkeit empfundenen Göttin; bei Firmicus sind die einzelnen, noch durchaus individuell gefärbten göttlichen Gestalten die *πηγαὶ* der in gewissen menschlichen Körperteilen stationierten Seelenteile. Verschiedene Gottheiten als Schöpfer verschiedener (physischer oder psychischer) Teile oder Eigenschaften des Menschen: damit rühren wir an einen Vorstellungskreis von weitester Verbreitung, in den als wichtigstes Material die zahlreichen Variationen des Märchenmotivs von guten oder bösen Dämonen gehören, die dem neugeborenen Kinde ihre guten oder schlimmen Gaben mit auf den Weg geben. In der philosophischen Umbildung des Motivs treten Elemente an die Stelle der Gottheiten, und das bekannte Dogma von der Erschaffung des Menschen, des Mikrokosmos, aus den gleichen vier Teilen, die den großen Kosmos bilden, führt gerade auch unser Fir-

micus, der Heide wie der Christ, ständig im Munde (s. meinen Kommentar zum Anfang von *de errore*). Ein Gebiet, wo dieses allgemein-ethnische Motiv besonders üppig gewuchert hat, ist kürzlich wieder behandelt worden von Max Foerster 'Adams Erschaffung und Namengebung' in dieser Zeitschrift XI 477. Speziell auf unsere Frage führt uns zurück der Nachtrag, den Wuensch zu dem genannten Aufsatz ebenda XII 160 gibt. Er berichtet über eine Erzählung, die sich in der Excerptensammlung des Maximos Planudes[1] findet, worin neben Hephaistos als Menschenschöpfer sieben andere Gottheiten mitwirken und einzelne Teile seines Körpers bilden. Unter ihnen ist Aphrodite, welche ihm die Leber gibt: *unde libido nascitur et voluptas*, fahren wir mit Firmicus fort. Diese Erzählung ist, wie Wuensch bemerkt, eine nach platonischem Muster gemachte Fortbildung des Hesiodischen Pandoramythos (Op. 60ff.). Dort sind neben dem Bildner, dem Feuergott Hephaistos, drei andere Gottheiten beteiligt, Athene, Aphrodite, Hermes. Daß Aphrodite auch hier das Amt hat,

> καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ ...
> καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοκόρους μελεδῶνας,

liegt notwendig in ihrem Wesen und begründet keinen Zusammenhang, um so mehr als Athenes und Hermes' Funktionen nichts mit denen der anderen Monaden des Firmicus zu tun haben. Aber daß Aphrodite und Athene hier wie da zu gleichem Wirken vereinigt sind, und daß eine göttliche Dreiheit zum Behuf des Schaffens dem Gott beigesellt ist, dessen Wesen das Feuer ist, wie bei Firmicus die τριὰς ζῳογόνος mit Mithras verbunden erscheint, das ist vielleicht nicht mehr Zufall, und im ganzen haben wir hier sicherlich eine der Wurzeln bloßgelegt, aus der, wenn auch durch viele Zwischenglieder, die Version des Firmicus hervorgewachsen ist.

---

[1] Gedruckt von E. Piccolomini in der Riv. di filol. II (1874), p. 152, wie ich, einem Hinweis von R. Wuensch folgend, nach S. Kugéas, Analecta Planudea, Byz. Ztschr. XVIII (1909) S. 126, feststellen konnte.

Ein Sondergebiet, auf dem diese Kombinationen vorzüglich grassiert haben, anzuschneiden erfordert nicht so sehr die Sache, als der Schriftsteller, der sie berichtet. Wir können sagen, wie er dazu kam, jene uns sonst nirgends belegten Detailzüge neuplatonischer Psychologie in sein Werk aufzunehmen: aus seiner astrologischen Praxis war Firmicus gerade die Vorstellung einer Sonderbeziehung zwischen einzelnen Körperteilen des Menschen und einzelnen Göttern geläufig. Bouché-Leclercq hat in seinem großen Werk *L'astrologie grecque* (Paris 1899) ein interessantes und auch amüsantes Kapitel diesem Thema gewidmet (X. *Propriétés et patronages terrestres des astres* p. 311). Es gibt kaum einen Kreis irdischer Erscheinungen, dessen einzelne Glieder die Astrologie nicht unter die himmlischen Lenker aufgeteilt und dem Patronat der einzelnen unterstellt hätte. Minerale, Metalle, Edelsteine, Farben, Pflanzen und Tiere werden wie das All und die Zeit teils nach mechanischen, mehrenteils aber nach raffiniert erklügelten Gesichtspunkten klassifiziert; so bildet natürlich auch der Mensch, die Welt im kleinen, ein Hauptstück in diesem Kapitel, und zwar sowohl in der Zodiakalastrologie als in der planetarischen. Beide Disziplinen haben den Menschen der Zahl ihrer Götter gemäß zerlegt, die einen in zwölf, die andern in sieben Teile. Die ersten verfahren dabei rein äußerlich, indem sie 'so zu sagen den Menschen über den aufgerollten Tierkreis ausbreiten' (B. L. 319), so daß der Kopf in den Widder, die Füße in die Fische zu liegen kommen. Qualitativ nicht komplizierter wird die mit Hilfe der 'Dekane' (der Herren von je 10 Graden) zuwege gebrachte Teilung in 36 Teile gewesen sein. Wahre Orgien aber hat die ausschweifende Phantasie gefeiert in der Erfindung immer neuer, feinster Beziehungen bei der Aufteilung des äußeren und inneren Menschen unter die sieben Planeten. Hier finden sich in der Art der Vergleichung von Gott und Körper- oder Seelenteil reichliche Analogien zu Firmicus. Erwähnt sei aus diesem unendlichen Wust der uns

besonders interessierende Proklos, der (in Tim. p. 348a = III 355, 11ff. Diehl) gemäß seiner spirituellen Richtung das Körperliche ignoriert und die mit leichter Mühe gesiebenteilte Seele (θεωρητικόν, πολιτικόν, θυμοειδές, αἰσθητικόν, ἐπιθυμητικόν, φωνητικόν, φυσικόν) den Planeten unterwirft. Daß das ἐπιθυμητικὸν der Aphrodite zufällt, welche bei Demophilos die Galle (die in der Leber sitzt), im Dialog Hermippos die Geschlechtsteile und Umgebung regiert, versteht sich; auch Ares, die männliche Athena, als Repräsentant des θυμοειδὲς war selbstverständlich; wie er denn bei anderen zu den erregenden Organen des Körpers in Beziehung gesetzt wurde.

Firmicus hat in der Mathesis nur vom Standpunkt der Zodiakalastrologie über die Verteilung des Körpers unter die Zeichen des Tierkreises gehandelt (II 24 = 72, 24 Kr. Sk.), gewiß aber ist ihm auch die *mélothésie planétaire* nicht unbekannt gewesen. In Erinnerung an diese Studien, die er mit unzulänglichem Können, aber mit heißem Eifer betrieben hatte, brachte er mit noch wachem Interesse in der Apologie jene obskure Spezialnotiz über die göttlichen Urbilder, Quellen und Beherrscher der einzelnen Seelenteile und ihrer Sitze aus einem Autor, der die neuplatonische Lehre von der τριὰς ζῳογόνος mit dem zuletzt besprochenen körperlicheren Kombinationsprinzip kontaminiert hatte. Freilich tat er es nur, um — nicht das einzigemal in der Apologie — zu verhöhnen, was er einst verehrt hatte.

Aber auch einen direkten Gewinn wirft diese Betrachtung für unsere Stelle noch ab. Die Darstellung der Seelendreiteilung im Firmicus weicht nämlich in zwei Beziehungen von der üblichen Lehre, wie sie seit Platon ständig, noch von Plotin und Iamblichos vorgetragen wird, ab. In dieser herrscht erstens stets die Anordnung νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία, während Firmicus die beiden ersten Glieder vertauscht, und zweitens ist auch bezüglich der Sitze dieser Seelenteile dieselbe Umkehrung vorgenommen: Platon ordnet νοῦς — Kopf, und θυμὸς —

Herz, Firmicus dagegen *ira* — Kopf, und *mens* — Herz. Die Parallelstellen, durch die Müller (der übrigens S. 73 dieses Verhältnis genauer aufklärt) zeigt, daß auch anderwärts eine von Platon abweichende Stationierung vorkommt, können nichts beweisen, da an allen diesen Stellen, wie Müller selbst bemerkt, nicht von der platonischen Trichotomie, sondern von anderen psychologischen Theorien die Rede ist. Sein erklärender Hinweis 'auf die Wirkungen, die die *ira* am Kopf hervorbringt', genügt auch nicht zur Erklärung. Diese ergibt sich aus der erkannten Identität der die Seele repräsentierenden Götterdreiheit mit der τριὰς ζῳογόνος Artemis-Kore-Athena. Der Mann, der die Gleichsetzung vollzog, konnte die ἀνδρείας ἔφορος Athena nicht wohl anders als mit dem ϑυμός identifizieren. Damit aber war ihm sogleich auch die Versetzung des ϑυμὸς in den Kopf vorgezeichnet, einmal durch die Beziehung *caput* — *arx*, denn Athena ist ja die Burggöttin κατ' ἐξοχήν, und zweitens wohl noch mehr durch den nicht ausgesprochenen[1], aber sehr nahe liegenden[2], sicher wirksam gewesenen Gedanken an die Geburt Athenas aus dem Haupte des Zeus. Die Reihe Athena, Kriegs- und Burggöttin — Mut — Haupt gefiel dem glücklichen Finder zu wohl, als daß er um ihretwillen nicht leichten Herzens von der hergebrachten Doktrin hätte abweichen sollen. Es könnte nun scheinen, daß er dieser wenigstens in der Ordnung der körperlichen Zentren treugeblieben sei, und um die Reihe *caput* — *cor* — *iecur* retten zu können, die *ira* und die *mens* umgestellt habe. Viel wahrscheinlicher aber ist es mir, daß nicht die Ehrfurcht vor der Überlieferung ihn dazu bestimmt hat, sondern der oben bei dem astrologischen Abstecher erkannte Grundsatz, beim Verteilen der Organe des Menschen an die entsprechenden Götter von oben, beim Kopfe anzufangen. In der S. 259 er-

[1] Er könnte übrigens in der Lücke gestanden haben.
[2] Müller denkt (S. 77) auch sogleich daran.

wähnten Erzählung bei Maximos Planudes ist er auch befolgt: Zeus als Bildner des Kopfes eröffnet den Reigen, es folgen Hermes — Zunge, Athene — Schultern und Hände, Poseidon — Brust, Ares — Herz, Aphrodite — Leber[1], und nur der siebente, Eros, der die Lippen schafft, fällt aus der Rolle. Eben dieses Prinzip hatte schon auch den Finder der üblichen platonischen Trichotomie geleitet, und er hatte den äußerlichen Abstieg vom Kopf zur Leber mit dem qualitativen Niedersteigen vom Denken zum Begehren zusammengehen lassen. Nicht konservativer Anschluß, sondern Zurückgreifen auf denselben naiven Grundgedanken ist es also wohl, daß in diesem Punkte der Gewährsmann des Firmicus mit der alten Lehre übereinstimmt.

Wir sind über Wesen und Herkunft der metaphysischen Psychologie des Firmicus und ihrer transzendentalen Quelle zu genügender Klarheit gelangt. Die letzte Aufgabe, die unser noch harrt, ist eine nähere Betrachtung des Kultes, dessen philosophische Deutung hier vorliegt.

Zunächst ist der Beweis zu geben, daß die psychologisch gedeutete Götterdreiheit wirklich — wie S. 252 schon geschlossen wurde — identisch ist mit der im Anfang des Kapitels genannten dreigestaltigen Gottheit, die die weibliche Seite des Feuers repräsentiert; denn von vornherein wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in dem verlorenen Stück Firmicus von ihr auf eine andere dea triformis übergegangen sein könnte, auf die sich dann das Folgende bezöge. Nun hat er aber im Einleitungskapitel eine Widerlegung der heidnischen Elementen-

[1] Zeus — Kopf — *νοῦς*, Ares — Herz — *θυμὸς*, Aphrodite — Leber — *ἐπιθυμία* scheinen nicht ohne Rücksicht auf die übliche platonische Verteilung so verbunden. Sind doch auch Hermes — Zunge, Eros — Lippen, Athene (Meisterin der Handarbeit) — Schultern und Hände mit deutlicher Absicht in Beziehung gesetzt. Nur was Poseidon mit der Brust zu tun hat, sehe ich nicht. Wünsch verweist auf Cornutus c. 22: *καλεῖται δ' εὐρύστερνος ὁ Ποσειδῶν.*

kulte angekündigt, hat in Kap. II—IV Wasser, Erde, Luft erledigt und im Kap. V das einzige noch übrige Element, das Feuer, vorgenommen. Im Beginn des Kap. VI wird der Abschnitt über die Elemente beschlossen und zu einem neuen Teile übergegangen: *Sic sunt sacratissimi imperatores elementa a perditis hominibus consecrata. Sed adhuc supersunt aliae superstitiones quarum secreta pandenda sunt.* So muß also der von der Seelenteilung handelnde Schluß des Kap. V noch auf das letzte besprochene Element, das Feuer, bezüglich und die Trias der Seele mit der besagten Kultgenossin des Mithras identisch sein.

Nun wird von dem berufensten Kenner[1] die Möglichkeit, daß Mithras ein weibliches Seitenstück habe, bestritten und für einen Irrtum des Firmicus erklärt, obwohl derselbe doch sonst, wie gerade die jüngsten Forschungen gezeigt haben, eine Autorität ersten Ranges in diesen Dingen ist und seine intime Kenntnis auch des Mithraskultes sogleich durch Anführung eines liturgischen Verses aus diesem Kult verrät, der uns von keinem andern Zeugen überliefert ist. Untersuchen wir, ob und inwieweit der erkannte Zusammenhang mit dem Folgenden und dessen erreichtes Verständnis diese Beurteilung zu modifizieren geeignet ist.

Die angebliche Genossin des Mithras vereinigt in sich Artemis, Athene und eine Gottheit der animalischen Fruchtbarkeit, deren Name — Persephone oder Aphrodite — nichts zur Sache tut. Für ein solches Wesen finden wir eine Anknüpfung im persischen Anaitiskult.[2] Gewöhnlich wird diese Gottheit von den Griechen ihrer Artemis gleichgesetzt. Aber Berosos fg. 16 (bei Clem. Alex. Protr. V 65, 4 = p. 50, 2 ff.

[1] Cumont *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bd I S. 29. II S. 14 Anm.

[2] Ed. Meyer in *Roschers Lexikon* I 330. Cumont bei *Pauly-Wissowa* I 2030. — Auch Kroll a. a. O. p. 68 u. 69 setzt die 'chaldäische' Hekate schon mit Anaitis in Verbindung.

Stählin) und Agathias II 24 (= hist. Gr. min. ed. Dindorf II 221, 9) bezeichnen *Ἀναῖτις* als *Ἀφροδίτη*, von einer *Ἀφροδίτη Τάναις*[1] spricht Iamblichos im *δραματικὸν* (bei Phot. bibl. cod. 94 S. 75 b 15), Hesych gibt die Glosse *Περσιθέα· ἡ Ἀφροδίτη*, und hinzu tritt sachlich Herod. I 131 *καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν*, gleichgültig ob man den Namen *Μίτραν* beläßt oder mit Ed. Meyer a. a. O. eine Verwechslung mit *Ἀναίτα* annimmt.[2] Endlich der Athena gleichgestellt wird Anaitis von Plutarch Artax. III. Artaxerxes begibt sich nach Pasargadai, um dort die königlichen Weihen zu empfangen: *ἔστι δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερόν, ἣν Ἀθηνᾶν <ἄν> τις εἰκάσειεν.*[3] Später heißt es ebenda c. XXVII (V 132, 7 Sintenis) wiederum: *τῆς γὰρ Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἐκβατάνοις, ἣν Ἀναῖτιν καλοῦσιν*, und wir entnehmen dieser Stelle, daß die Priesterin dieser Anaitis von Ekbatana zur Keuschheit verpflichtet war. Hiernach dürften sich die verschiedenen griechischen Umbenennungen der Anaitis von den Verschiedenheiten der Kulte an den einzelnen Kultorten herschreiben. Konfundierung dieser verschiedenen Eigentümlichkeiten, wie sie beispielsweise bei Gründung eines neuen Kultes nahe gelegt wurde, konnte alsdann in hellenistischer oder noch späterer Zeit leicht eine Anaitis schaffen, die auch in ihrer äußeren Bildung verriet, daß sie jene drei göttlichen Wesen in sich vereinigte. Dazu kam, daß für diejenige griechische

---

[1] *ταναΐδος* steht auch an der eben genannten Stelle des Clemens in der (einzigen) Handschrift; *Ἀναΐτιδος* ist Emendation von Bochart.

[2] Die Aphrodite-artige Auffassung und Bildung der Anaitis ist auf babylonischen Einfluß (Angleichung an Astarte) zurückzuführen. Ed. Meyer a. a. O. 332.

[3] Ed. Meyer a. a. O. 333 bezweifelt, daß diese Göttin von Pasargadai Anāhita sei. Aber nach G. Hoffmann (Auszüge aus syrischen Erzählungen von persischen Märtyrern = *Abhandlgn für d. Kunde des Morgenlandes* VII 3 S. 136) ist diese Göttin es gerade, 'welche nach dem Ābānjašt (passim) die Könige Erāns um die Verleihung des Kavaēm ẖᵛarenō anflehen: und, was davon unzertrennlich ist, sie ist Sieges- und Kampfesgöttin'.

Göttin, der sie am häufigsten gleichgesetzt wurde, Artemis, durch ihre nahe Verwandtschaft mit Hekate eine derartige Auffassung und Bildung nahe gelegt wurde. Eine Gottheit, gewöhnlich als Artemis angesehen und benannt, aber auch als Aphrodite und Athena auftretend: diese Bedingungen forderten fast ihre Hekate-artige Ausgestaltung.

Bilder der Anaitis gab es seit Artaxerxes II. (404—362) im ganzen persischen Reiche. Dieser selbe Artaxerxes hat aber für ihren Kult weiter auch die Bedeutung, daß sie von ihm zur offiziellen Gottheit erhoben wird[1] und zwar gemeinsam mit Mithra. Er ist der erste, welcher in den Inschriften der Achaemeniden 'neben Ahûramazda den Mithra und die Anahîta anruft' (Ed. Meyer a. a. O. 331). Daß beide zugleich dieser Ehre teilhaftig wurden, kann entweder beweisen, daß sie schon in einem gewissen näheren Verhältnis zueinander standen, oder aber es konnte zum Anlaß dienen, daß ein solches sich bildete und schließlich da oder dort zur Kultgemeinschaft führte. Diese konnte dann leicht eine Assimilation des Wesens der Anahita an ihren Kultgenossen bewirken, zumal ihr eigentliches Wesen als Wassergöttin, wie die griechischen Benennungen erweisen, längst zu einem für die Praxis des Kultes bedeutungslosen, bloß theologischen Lehrsatz verblaßt war.

Wenn wir nach dieser Betrachtung wieder den Bericht des Firmicus ins Auge fassen, so fügt sich diese Überlieferung so wohl in die erkannten sonstigen Verhältnisse, daß es bedenklich scheint, sie länger für einen Irrtum des Firmicus zu erklären. Wenn wir anderwärts keinen Bericht über eine Kultgemeinschaft des Mithras mit einer weiblichen

[1] Vielleicht hängt damit zusammen, was Plut. Artax. XXII (V 128, 8), natürlich aus Ktesias, erzählt, daß Artaxerxes, als seine geliebte Tochter und Gattin Atossa an einem Ausschlag erkrankt war, um ihretwillen der Hera einen eifrigeren Dienst als allen anderen Göttern dargebracht und ihren Tempel mit den reichsten Weihgeschenken habe schmücken lassen.

Dublette haben, so genügt das noch nicht, um den erhaltenen unzweideutigen Beleg einer solchen zu diskreditieren, zumal in einer im Gründen neuer Kulte durch Vereinigung vorher getrennter so außerordentlich fruchtbaren Zeit.

Aber auch unser positives Beweismaterial ist noch nicht erschöpft. Ein archäologisches Argument von erheblicher Bedeutung für die Authentizität des Firmicusberichts hat v. Römer[1] beigebracht. An einer kapitolinischen Bronzestatuette (abgebildet bei Roscher in *Roschers Lexikon* I 1905) der Hekate ist eine der drei Gestalten mit phrygischer Mütze und Sonnenstrahlen versehen, weshalb schon Wolters (ohne auf unsere Firmicusstelle Bezug zu nehmen) das Vorhandensein einer Beziehung zu Mithras konstatierte. Beachtung verdient auch im Hinblick auf die Deutung der Mithrasgenossin als *τριὰς ζῳογόνος* Wolters' spontane Bemerkung: 'Hekate scheint als eine das ganze All durchdringende Göttin aufgefaßt zu sein.' Eine mit den gleichen Attributen (phrygischer Mütze und großen Strahlen) versehene Hekatebüste besitzt das British Museum (Abbildung in der Archäol. Ztg IV 222).[2]

Endlich lenken wir unsern Blick nunmehr auf die Macrobiusstelle, die Friedrich beigebracht, aber nicht in unserm Sinne verwertet hat (Sat. I 17, 66 [nicht 16] = 101, 21 Eyssenhardt). *Hieropolitani praeterea, qui sunt gentis Assyriorum, omnes solis effectus atque virtutes ad unius simulacri bar-*

[1] 'Über die androgynische Idee des Lebens' im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* V II p. 725—727 (Leipzig 1903).

[2] v. Römers zweites Argument, daß die Beinamen *Πέρσης* und *Πέρσεια* (auch *Περσία* und *Περσηίς*, s. Bruchmann *Epitheta deorum* S. 98) zu Mithras und Hekate eine Beziehung verrieten, ist abzulehnen wegen der verschiedenen Herkunft des Beinamens für jeden: für Mithras ist er offenbar eine nationale Bezeichnung 'der Perser', wie Anaitis-Aphrodite *Περσιθέα* heißt (oben S. 265), Hekate hingegen heißt so als Tochter des Titanen *Πέρσης* (Hesiod theog. 409 ff.). Der so tatsächlich vorhandene Parallelismus der Beinamen mag freilich als beförderndes Moment für ihre Vereinigung im Kult mitgewirkt haben, eine solche ist aber nicht aus ihm zu erschließen.

*bati speciem redigunt, eumque Apollinem appellant.* ... (102, 2) *ante pedes imago feminea est, cuius dextra laevaque sunt signa feminarum, ea cingit flexuoso volumine draco.* Gedeutet werden letztere zwar als *terra, hyle, natura*[1], die von der Sonne beleuchtet werden, aber nichtsdestoweniger springen die Vergleichspunkte in die Augen: dem männlichen Sonnengott ist, wenn auch in untergeordneter Stellung, eine Dreiheit weiblicher Gottheiten beigeordnet mit dem Attribut der Schlange, d. h. kein wesentliches Merkmal des bei Firmicus angezweifelten Kultes fehlt.

Die letzte Stütze für die Autorität des Firmicusberichts gibt die chaldäisch-neuplatonische Theologie. Die τριὰς ζῳογόνος Hekate, welche wir als identisch mit der dreigestaltigen Kultgenossin des Mithras erwiesen haben, steht in ihr in enger Verbindung mit männlichen göttlichen Prinzipien, und zwar als μεσότης zwischen den πηγαῖοι πατέρες (vgl. Kroll a. a. O. p. 16. 27), welche als dualistische Fassung des πατρικὸς νοῦς, wesensverwandt untereinander, das fortzeugende weibliche Prinzip in derselben Weise einschließen, wie dieses wieder aus zwei, die γεννητικὴ δύναμις Persephone als μεσότης umfassenden Wesen komponiert ist, welche miteinander korrespondieren (z. B. Procl. in Crat. 105, 24ff.: τῶν τριῶν ἡ πρώτη ... εἴτε Ἑκατικὴ προσαγαρευομένη θεότης ... εἴτε Ἄρτεμις ... εἰς δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς βλέπει πηγὴν (d. i. Athena) καὶ τὴν παρθενίαν αὐτῆς ἀσπάζεται). Bedeutungsvoll ist auch die Stelle Psell. 1152c: τῶν δὲ ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἴτια διττὰ πηγαῖα τίθενται (scil. οἱ χαλδαῖοι)· τόν τε πατρικὸν νοῦν καὶ τὴν πηγαίαν ψυχήν. καὶ προέρχεται μὲν αὐτοῖς ἡ μερικὴ ἀπὸ τῆς πηγαίας κατὰ

[1] Daß ὕλη an die *silvae* der Artemis, *natura*, wenn man es im sexuellen Sinne nehmen könnte, an Aphrodite erinnern würde, ist ein Zufall, in dem man sich hüten möge, einen Sinn zu suchen. Denn die *natura* ist vielmehr mit der φύσις (S. 256 Anm. u. S. 258) zu vergleichen, und die *silvae* haben nichts mit dem philosophischen Begriff der ὕλη zu tun (S. 252 Anm.).

*βούλησιν τοῦ πατρός*. Das Wesen des *πατρικὸς νοῦς* wie das der Hekate ist feurig. So ergibt sich auch von hier aus das Postulat: der Kult, an den diese Lehre geknüpft werden konnte, mußte das Feuer in männlicher und weiblicher Auffassung konsekriert haben, d. h. er mußte wesentlich die Elemente in sich schließen, welche Firmicus an der fraglichen Stelle dem Mithraskult gibt.

Die vorstehenden Darlegungen — dies sei zum Schluß bemerkt — stehen zu dem Satz Cumonts, daß der reine Mithraskult nichts mit einem weiblichen Parallelwesen zu schaffen habe, in seinem Kern nicht im Gegensatz. Derselbe behält seine wesentliche Richtigkeit. Nachgewiesen aber ist, daß eine Vermischung dieses ursprünglich rein männlichen Kults mit einem weiblichen in Gegenden, die dafür geeignete Bedingungen boten, tatsächlich stattgefunden hat, also nicht als Irrtum des Firmicus aus der Reihe der religionswissenschaftlichen Tatsachen zu streichen ist.

# Mythologische Studien aus der neuesten Zeit

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

Die Zeit ist vorbei, in der man die Mythologie ausschließlich längst überwundenen Epochen der Menschheit zuwies; und wenn noch Auguste Comte ein besonderes mythologisches Zeitalter annahm, erscheint uns darin heute der Positivist selber mythologisch. In der Tat: jene Zeit, die ganz anders gedacht und zumal ganz anders gesehen und gehört haben soll als die unsere — sie ist selbst ein großes Mythologem. Wohl hat die neuere Zeit und zumal die neueste andere Kontrollen der Wahrnehmung, andere Kategorien der Verknüpfung, andere Schemata der Einteilung geschaffen, als die Vorwelt sie kannte; die ursprüngliche Art aber, die Sinne und den ordnenden Verstand zu gebrauchen, hat niemals aufgehört, eben weil sie die ursprüngliche ist. Sind positive Definitionen des Mythologischen schwierig, so darf man statt ihrer vielleicht eine negative wagen: der mythologischen Anschauungsweise und Denkart gehören alle Gebilde an, die nicht durch verstandesmäßige Kontrollapparate hindurchgegangen sind. Sie ist nicht etwas Sekundäres, was zu der gewöhnlichen Anschauung hinzutritt, sondern im Gegenteil das Primäre, aus dem diese herausgearbeitet werden muß. Wie noch heute jeder Abkömmling einer hochkultivierten Rasse, der alle moralischen und sozialen Hemmungen von sich wirft, ein „Wilder“ werden kann, ja wie Mängel der Erziehung den Unterschied von Natur- und Kulturmenschen fast völlig zu verwischen imstande sind, so produziert noch heute der Mensch Mythen, wo er sich gehn läßt, sei es unter welchen Umständen immer.

In drei Typen vor allem tritt uns der mythenbildende Mensch der Gegenwart entgegen. Das Kind kennt jene Kon-

trollmaßregeln noch nicht, oder doch nicht recht; der Fanatiker wirft sie von sich; der Phantast verliert sie. In der Kinderstube, bei den religiösen Sektierern und bei den politischen, sozialen, wissenschaftlichen Konsequenzmachern finden wir die sichersten und überraschendsten Analogien zu den Mythenschöpfungen ganzer Völker.

Freilich ist dennoch eine Verschiedenheit nicht zu übersehen. Die ursprünglichen Mythen sind zwar auch nicht so alt wie die Menschheit, sind auch einmal entstanden und haben sich gegenseitig beeinflußt; aber eine relative Ursprünglichkeit wird man ihnen zugestehen müssen. Dem gegenüber wird eine wenn auch noch so geringe Beeinflussung moderner durch ältere Mythenbildungen vielleicht nicht einmal bei dem Kind, gewiß aber nicht bei dem Sektierer oder gar bei dem Gelehrten angezweifelt werden können. Natürlich müssen wir jedesmal prüfen, wie weit eine solche Beeinflussung nachzuweisen oder doch zu vermuten ist; im übrigen jedoch ist dies für uns eine Nebenfrage, da sekundäre Mythenbildung eben auch Mythenbildung ist. Der psychologische Prozeß, der unter Anleitung alter Messiasverkündigungen in irgendeinem Häresiarchen des 18. oder 19. Jahrhunderts den Messias erscheinen läßt, ist von jenen antimythischen Hemmungen gerade so frei, wie das Verfahren, das die erste Messiasgestalt erschuf. Oder mit andern Worten: beide Prozesse sind nach der negativen Seite, die uns hier zunächst berührt, identisch, mag auch ein verschiedenes Maß tätiger Phantasie sie in positiver Hinsicht unterscheiden.

Am merkwürdigsten verquicken Nachahmung und spontane Gleichartigkeit sich (wie in der Kindersprache, so) in der Kindermythologie. Mein einer Sohn beschäftigte sich etwa vom sechsten bis achten Jahr mit einer Phantasiegestalt „Prulli“. Sie war undeutlich, bald männlich bald weiblich gedacht, starb und ward wieder lebendig; fest war nur ihr Heim: sie wohnte in Erdlöchern, in Höhlungen unter Wurzeln und dgl. Dieser „Dämon“ war von ihm selbständig entwickelt, wahrscheinlich

aus irgendeinem bestimmten Anlaß heraus (vgl. den Roman „Mao“ von Friedrich Huch); aber eine Einwirkung der Märchen, die er gern las, mit ihren Erdmännchen ist sicher. Er glaubte nicht fest an Prulli; aber auf dem Weg zu einem „Anpassungsmythus“ war er doch schon.

Sehr häufig aber sind sogar überraschende Übereinstimmungen nicht aus Übertragung und Anpassung, sondern aus der Wirkung gleicher Ursachen zu erklären. Zu einer solchen Übereinstimmung führen nämlich einerseits psychologische, andererseits logische Notwendigkeiten.

Die psychologischen Ursachen übereinstimmender Mythenbildung sind längst bekannt und anerkannt. Sie liegen darin, daß die mythenbildende Anschauung sich hemmungslos einem bestimmten Anstoß hingibt. Namentlich sind es zwei Gruppen von Veranlassungen, die einen solchen Stoß geben: in der Sache, und im Ausdruck liegende Anlässe.

In der Sache ist jenes mythische Element begründet, das wir vom rationalistischen Standpunkt aus als Übertreibung bezeichnen. Wenn die indische Mythologie einem Gott zahllose Köpfe gibt, wenn die altgermanische den Gott Thor das Meer nahezu mit einem Schluck austrinken läßt, wenn sogar die maßvolle griechische des Homer die goldene Kette des Zeus bildet, an der er alle andern Mächte allein aufwiegt, so ist das jedesmal nur der schrankenlose Ausdruck für die Macht und Größe, die der Gläubige seinem Patron zutraut. Nichts anderes ist die märchenhafte Wunderkraft, mit der die merkwürdig atavistische Legende der russischen Sektierer ihre Häresiarchen feiert. „Aber Suslow ging durch alle Foltern unversehrt hindurch, das Feuer berührte ihn nicht . . . Am Donnerstag hauchte er seine Seele aus, und die Wache nahm ihn ab und begrub ihn . . . Aber am Sonnabend auf Sonntag stand er wieder auf.“ Er wird gekreuzigt und geschunden, steht wieder auf und wird frei (K. Graß, Die russischen Sekten 1, 20). Gewiß hat hier in der Form — Kreuzigung, Auf-

erstehung — die Bibel eingewirkt; inhaltlich aber würde diese phantastische Art, die Unverletzlichkeit des Heiligen in allen Martern auszudrücken, ohne dies Vorbild auch ihr Recht gefordert haben, so gut wie bei den Anbetern des Osiris oder des vielleicht ursprünglich heidnisch-mythischen Sankt Georg.

In der Form liegt nicht minder ein Anstoß zu hemmungslosem Ausmalen. Hat doch einst Max Müller, freilich ohne alles tiefere psychologische Verständnis, alle Mythen aus sprachlichen 'Mißverständnissen' ableiten wollen. Wie in den Schwänken unseres Eulenspiegel hätten die Menschen Metaphern wörtlich genommen und etwa aus der Wendung „die Sonne geht unter“ ein Herunterschreiten des Helios gefolgert. Wir werden doch wohl annehmen müssen, daß in der Regel die Anschauung älter ist als das Mißverständnis, ohne doch so weit zu gehen, wie das neue religionsgeschichtliche Dogma, welches lautet: „Wortbilder stammen durchweg aus ursprünglichen Realitäten“ (Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel, S. 41, nach Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 94). Aber wie immer die Metapher entstanden sein mag — ist sie einmal da, so kann sie unzweifelhaft für den sie prüfungslos gebrauchenden Menschen zur Quelle von mythologischen Gebräuchen, d. h. Riten, werden. Hierfür ist wiederum das Sektierertum die beste Fundgrube von Beweisen. Fast jede christliche Kirche hat sich um ein 'Zentraldogma' angebaut, das sie wörtlich deutete und wörtlich befolgte. So beruht das Skopzentum darauf, daß die Anhänger dieser Sekte sich selbst verschneiden in wörtlicher Befolgung der biblischen Vorschrift: „Wenn dich dein Auge ärgert, so wirf es von dir“ (Marc. 9, 47, zgl. Math. 5, 29 und 18, 9), die schon der große Kirchenvater Origenes ebenso ausgelegt und angewandt haben soll. (Über die Selbstentmannung in anderem Zusammenhang Nöldeke, Arch. f. Rel.-Wiss. 10, 150.) Eine ganze Reihe von Sekten verbietet, Ärzte zu befragen oder Arzneimittel zu ge-

brauchen, weil das dem Gebot widerspreche: „Widerstehe nicht dem Übel“ — einem Satz, den auch Tolstoi zum Mittelpunkt seiner Lehren gemacht hat. Matth. 5, 37 ist für die Mennoniten ein Zentraldogma: sie erleiden lieber Strafen, als daß sie einen Eid leisten; und in Altona und Rendsburg hat man Musketiere zu je einem Jahr Gefängnis verurteilt, die als Adventisten an dem alttestamentarischen Sabbathgebot festhielten und sich weigerten, Sonnabends eine Arbeit zu verrichten. Kann man nun in all diesen Fällen noch sagen, die Sektierer unterschieden sich von den Orthodoxen nur durch die Strenge, mit der sie Gebote befolgen, die im Prinzip oder in anderer Form (mit bibelwidriger Verschiebung von Sonnabend auf Sonntag) auch die Kirche anerkennt, so wird das mythologische Element der unbegrenzten Hingabe an den Wortlaut an individuellen Exzessen ganz deutlich; so an jenem Kapuziner, der (wie K. J. Weber berichtet) die Mahnung Jesu: „So ihr nicht seid wie die Kinder“ — dahin deutete, daß er sich in eine Wiege legte und alle Unarten der Kinder nachahmte, oder an dem hl. Benoit Labre, der die Liebe zu aller Kreatur (wie indische Büßer) so weit trieb, sich von Ungeziefer verzehren zu lassen (vgl. Joly, Psychologie des Saints, S. 67). Den Paradefall solcher hemmungslosen Wortanschauungen können aber die talmudischen Vorschriften über Rein und Unrein abgeben.

Psychologische Ursachen also können aus der Sache oder der Form heraus leicht zu Anschauungen führen, die der prüfende Verstand als unverträglich selbst mit dem Geist der ganzen Religion ansehen kann: Christi Meinung kann es nicht gewesen sein, daß Gott die Menschen heranwachsen lasse, damit sie wieder sich selbst in die Kinderschuhe zwängen. Er dachte an bestimmte Eigenschaften des Kindergemüts; der fanatische Mönch verallgemeinert und unterwirft sich deshalb, mythologisch ausgedrückt, einem Ritus, der uns kindisch anmutet und nicht kindlich.

Denn nicht nur Anschauungen, sondern auch Gebräuche entstehen aus der ungehemmten Einwirkung von Sache oder Form.

Seit Robertson Smith ist es ein Dogma geworden, der Kultus sei älter als der Mythus. In dieser Allgemeinheit ist auch das wieder nichts Besseres als ein wissenschaftlicher Mythus. Denn daß Kulte und Riten sekundär entstehen, ist in zahllosen Fällen nachzuweisen. Ich habe schon früher auf den ganz jungen Ritus der Anbetung des Herzens Mariä hingewiesen, der innerhalb der katholischen Kirche eine neue Kultform darstellt und von den Marienlegenden herstammt, ihrer keine aber erzeugt hat. Noch lehrreicher ist ein anderes modernes Beispiel: die Kulteinsetzungen der Französischen Revolution. Aulard (Le culte de la raison) hat soeben eingehend dargetan, wie der „culte de la raison“ und der „culte de l'Être suprême“ entstanden. Philosophische Grundanschauungen, wie die von der „Natürlichen Religion“, gingen voraus; die antikisierende Neigung zu Nationalfesten mit Altar, Festrede und Tanz folgte, die politische Tendenz in der Hand von einzelnen (erst Hébert, dann Robespierre) gab den Ausschlag. So ist erst die, wenn man will, mythische Personifikation der „Göttin Vernunft“ da, dann erst erwächst ihr ein bestimmter Kultus, und zwar in Anlehnung und Umdeutung früherer Riten (katholischer und hellenischer Form), wie die Sitte sich so leicht „Bedeutungsänderungen“ preisgibt (vgl. Vierkandt a. a. O. S. 28); so entstehen denn auch gleich jakobinische Dreieinigkeiten (Marat — Chalier — Le Peletier, vgl. Aulard S. 61. 99. 102), zwölf Apostel werden ernannt (ebd. S. 127), die Taufe wird parodiert (S. 139), usw.

Die Regel freilich wird die sein, daß zuerst eine allgemeine, unbestimmte mythologische Anschauung erstanden ist und daß aus dieser „Dumpfheit“ (wie Goethe es nennen würde) gleichzeitig und aneinander gestickt sowohl Mythus als Kultus erwachsen: der Mythus als ein Versuch, mit dem

Wort die Anschauung zu verdeutlichen, der Kultus als ein Versuch, sie in Tat umzusetzen. Gehören doch Wort und Tat bei dem Zauber, jener uralten, sonst freilich überschätzten Form des „Gottesdienstes“, untrennbar zusammen, und jedes Begleitwort einer rituellen Handlung hat bereits Elemente des Mythus zur Voraussetzung, wenn nicht einen fertigen Mythus. Ich erinnere an jenen über die ganze Welt verbreiteten Typus der Heil- und Segenssprüche, die mit einer epischen Einführung beginnen. So unser berühmter Merseburger Zauberspruch: er erzählt, wie der Gott Wodan ein krankes Götterpferd heilte und reproduziert dann Wodans Segen, um ihn unmittelbar auf ein vorhandenes krankes Pferd zu übertragen. Das ist eine rituelle Handlung auf mythischer Grundlage. Aber jede Libation, jedes Gebet setzt doch mindestens die Vorstellung voraus, daß etwa Indra den Soma schon einmal getrunken hat, den man ihm wieder anbietet.

Wie aus der sogenannten „chorischen Poesie“ Epos, Drama, Lyrik sich entwickeln, so gehen aus der ungehemmten, grenzenlosen Stimmung der Andacht (in ruhigeren Momenten) oder Ekstase (in erregten Augenblicken) Mythus und Kultus hervor (vgl. Joly, Psychologie des Saints S. 135 f. und S. 90 f.). Die Andacht verdichtet sich zu der Meditation, wie sie heute wieder von Spiritisten und Halbspiritisten (z. B. Mitchell, Meditation) gerade wie einst von Buddhisten und Mystikern als der „große Weg“ zu Gott gepredigt wird; sie steigert sich zur Vision und aus dem Bericht von der Vision wird der Mythus. (Keineswegs will ich behaupten, daß er nur so entstehe; davon bin ich weit entfernt. Aber es ist Eine Form seiner Entstehung.) Der Mönch sieht in angestrengter Andacht das Fegefeuer des heiligen Patricius; eine russische Nonne sieht einen heiligen Bischof, der ihr verbietet, sich mit zwei Fingern zu bekreuzen (Grass, Die russischen Lehren 1, 103).

Solche Visionen kann leidenschaftliche Erregung gewiß jeder lebhafteren Natur bringen, aber für den „Visionär“ ist kennzeich-

nend, daß er sich ihnen ohne Widerstand hingibt. Der Feldmarschall v. Steinmetz berichtet (v. Krosigk, Feldmarschall v. Steinmetz S. 146), wie der Tod seiner geliebten Tochter ihn in furchtbaren Schmerz versetzte und wie sich deutlich die Vision der Verlorenen einstellte: „Alles, worauf mein Blick sich richtete, besonders im Zwielicht oder im Dunkeln, selbst des Abends bei Licht, nahm Gestalt an, wenn irgend möglich die meines Kindes. Wenn ich eine Stelle der Wand besonders fixierte, so dauerte es nicht lange, so fing diese Stelle an hin und her zu wanken, und es löste sich davon ein geistiges Nebelbild los, welches bald nach dieser, bald nach jener Richtung hin schwebte, oft meinem Kinde ähnlich, oft aber auch in anderer Gestalt, mehr oder minder schwarz oder verschleiert. Oft auch, wenn ich ins Dunkle sah, entstieg der Erde wie ein Dampf, der nach einiger Zeit ebenfalls zu einer Gestalt wurde.“ — Nicht anders sah Saul den Geist Samuels bei der Hexe von Endor. Der alte General widerstand aber spiritistischen Ausdeutungen und war nur von der Vision beglückt, ohne an ihre Realität zu glauben.

Ja diese Kraft, Gestalten zu sehen, kann kunstmäßig entwickelt werden, wie manche Romantiker, E. T. A. Hoffmann voran, sie geübt haben: sie suchten aus Falten in der Gardine, aus Tintenklexen sogar — hier übte es Justinus Kerner mehr als Sport — Gesichter herauszulesen, wie Hamlet Figuren aus der Wolke; aber sie blieben Herren des Spiels.

Andererseits entsteht aus der Ekstase, aus der leidenschaftlich erregten Stimmung der Verehrung, eine Kulthandlung, und zwar wieder mit psychologischer Notwendigkeit eine bestimmte Kulthandlung, weshalb sich über die ganze Welt hin die Riten so ähnlich sehen wie die Visionen. So ist für die russischen Chiliasten das „Drehen“ charakteristisch (Grass a. a. O. S. 67. 73. 103. 106. 110; zum Ursprung S. 63. 65) d. h. dasselbe erregende, betäubende Umdrehen im Kreis, nach dem auch die tanzenden Derwische benannt sind. Es kann sich

mit solchen Bewegungen, bei denen der ekstatische Mensch sich willenlos dem Mechanismus der Rotation hingibt, noch Singen, Schreien, Musizieren verbinden, oder auch bei weiterer Hingabe an die fast bewußte Entäußerung von allen Hemmungen die Selbstzerfleischung: was die antiken Korybanten, was die Derwische übten, übt heut wieder, in gemäßigteren Formen freilich, der Enthusiasmus der Heilsarmee oder, fast epidemisch, die amerikanischen revivals (C. H. Hahn, Die große Erweckung in den Vereinigten Staaten von Amerika, Basel 1859; Bruckner, Erweckungsbewegungen, Hamburg 1909).

Man darf annehmen, daß in solchen Fällen die Entäußerung vom eigenen Willen geradezu als Wohltat empfunden wird. Destojewski erzählt in seinen „Brüdern Karamasan“ von einer wunderbaren russischen Sitte: daß fromme Menschen, die ihren Willen gepflegt, ihn sich gleichsam aus der Brust nehmen und einem geistlichen Berater übergeben. Was der „directeur de conscience“ der vornehmen Welt Frankreichs im 17. und 18. Jahrhundert nur in gewissen Fragen tut, tut dann dieser Mund-Fetisch jederzeit: er verfügt nicht nur über das Tun, sondern sogar über das Wollen seines Akolyten. Diese unbedingte Hingabe erreicht ihren Gipfel in jenen Zeremonien, in denen sich die Derwische oder Chiliasten um ihr Oberhaupt drehen: als seien sie leblose Sterne geworden, Himmelskörper, die ohne Hemmung den Gesetzen der Gravitation folgen.

Wie nun aus der psychologischen Nötigung heraus Mythus und Ritus erwachsen und an sie eine ganze „Religion“ mit den schlimmsten Auswüchsen sich ansetzt, lehrt anschaulich ein neueres Beispiel der Sektiererei.

Thomas Pöschl (vgl. A. F. Ludwig, Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus 1906; Beiträge zur Geschichte des Pöschlianismus 1907; meinen Aufsatz Österreichische Rundschau 12, 113) war ein unbedeutender österreichischer Geistlicher. Sein mystisches Gemüt erhält den ersten Anstoß zur Häresie durch ein Andachtsbüchlein. „Hier war in sehr krasser

Weise das Herz des Sünders dargestellt, in welchem der Teufel und die durch Tiere (Pfau, Bock, Schwein, Löwe, Schlange, Kröte) symbolisierten Leidenschaften dargestellt waren, während in dem Herzen des Bekehrten teils der von Feuerzungen umgebene Heilige Geist in Gestalt einer Taube, teils der Gekreuzigte von Leidenswerkzeugen umrahmt sich zeigten." Diese Bilder faßt eine Schwärmerin seiner Gemeinde wörtlich und bildet sich danach eigene Visionen. In ihnen spielt der verehrte Seelsorger eine Hauptrolle. Dies wieder steigert ihn selbst zur Ekstase, zum Gefühl des berufenen Propheten. Auch er hat sein Zentraldogma: durch die Bekehrung der Juden soll die Kirche vollendet werden. Er will sie in die Hand nehmen. Widerspruch der Oberen macht ihn zum Haupt einer fanatischen Sekte. Unter ihnen entwickelt sich ein Kultus: bei brennender Kerze erwartet man die Ankunft des Herrn. Ein Mädchen stört die leidenschaftliche Erwartung durch ihr angstvolles Geschrei; sie wird von dem bis zur Tobsucht erregten Vater getötet und als Reinigungsopfer, mit brennendem Werg umgeben, dargebracht. Bis zu einer furchtbaren Steigerung des Ritus, die man als Menschenopfer deuten könnte, geht die psychologisch notwendige, hemmungslos fortschreitende Entwicklung!

Chamisso schildert in einem Gedicht einen Bildhauer, der sein Modell ans Kreuz schlägt, um die Gebärden des Crucifixus zu studieren. Lenau schreibt einmal, er wolle sich selbst kreuzigen, wenn es nur ein gutes Gedicht gebe. Hier sehen wir symbolisch die beiden Stufen: eine furchtbare Handlung, die sich in die Phantasie eines seiner Sinne immer noch mächtigen Menschen als bloßes Gleichnis drängt, kann von einem bis zu völliger Verleugnung alles sonstigen Gefühls erregten Menschen wirklich vollzogen werden. Der Ritus ist eine in Handlung umgesetzte Metapher: wenn Hedwig in Ibsens „Wildente" das mit liebender Scheu gehegte Tier erschießen soll, ist die Meinung von Gregers Werle, daß sie ihrem

Vater „ihr Liebstes opfern“ soll. Selbstverständlich wird aber auch umgekehrt (im Sinn jener Formel von Dieterich und Vierkandt) die Opferhandlung zur bloßen Redewendung. Dieser beständige Umtausch ist für das sprachliche Leben überhaupt kennzeichnend: es werden keineswegs nur, wie man zu behaupten pflegt, Concreta zu Abstractis, sondern auch das Umgekehrte kommt fortwährend vor, und „die Macht“, die abstrakte „potestas“, sitzt als sehr leibhaftiger „podesta“ zu Florenz auf dem Markte!

Die unbegrenzte Hingabe an einen Eindruck also ist die psychologische Voraussetzung zahlloser mythologischer Gebilde in der Gegenwart. Mythen, Kulte, Religionen entstehen so noch heute, natürlich nicht ohne Anlehnung an schon Vorhandenes; das größte Beispiel ist das Mormonentum (Busch, Geschichte der Mormonen). Aber wir betonten schon, daß die Forderung der absoluten Ursprünglichkeit in der Mythologie (wie in der Kunst oder Wissenschaft auch!) durchaus unberechtigt ist. Wenn die eddischen Mythen so stark von irisch-katholischem Einfluß durchdrungen wären, wie Bugge (schwerlich mit Recht) annahm, würden sie so wenig aufhören Mythen zu sein, wie ein eingeführter Kult, etwa der Gottesmutter von Pessinunt in Rom, oder der rheinischen Wasen in Norwegen, ein Kult zu sein aufhört. Hat doch Gruppe neuerdings die gesamte außerbabylonische Mythologie auf Adaptation zurückgeführt! und ist nicht selbst innerhalb einer geschlossenen nationalen Mythologie die Übertragung von Mythen und Kulten eine alltägliche Erscheinung?

Die Ursprünglichkeit ist so wenig Postulat der Mythologie, daß vielmehr gerade die Nachahmung eine Hauptquelle von Mythen werden kann.

Über die Psychologie der Religionsstifter und Heiligen ist neuerdings vielfach gearbeitet worden. Peschels allgemeine Betrachtungen, Görres' ungemein fleißige aber allzu kritiklose Sammlungen in der „Christlichen Mystik“ werden

in modernerem Geist fortgeführt von Henry Joly (Psychologie des Saints) und besonders William James (The varieties of religious experience); Brauchbares neben viel unbrauchbarem Material bringt seit zwei Jahren auch die „Zeitschrift für Religionspsychologie“. Unzweifelhaft ist es dabei wiederholt gelungen, Phänomene der „mythologischen Epoche“ an Lebenden zu beobachten. Man nehme das Wunder der Bekehrung des Saulus (vgl. Edv. Lehmann, Mystik S. 61): hat man Grund anzunehmen, daß es sich von modernen Konversionen wesentlich unterscheidet, wie sie Huguet (Célèbres conversions contemporaines, Paris 1852) analysiert (vgl. auch M. Prince, Zeitschr. f. Religionspsychologie I 59, Hahn, Die große Erweckung S. 38f.)? Eine intensive Beschäftigung mit der gegnerischen Gedankenwelt geht vorher; sie führt unmerklich dazu, daß man sich auf den Standpunkt des Gegners versetzt — und plötzlich bemächtigt sich die bekämpfte Anschauung des so lang Widerstrebenden! So braucht die Wandlung des Saulus zu Paulus nicht anders erklärt werden als die berühmte des Alphonse Ratisbonne am 20. Januar 1835 (vgl. Huguet S. 359, James S. 223. 257). Eine Vision als Zwischenglied zwischen der noch unter der Schwelle des Bewußtseins bleibenden Vorbereitung und dem Moment, den man theologisch als „Durchbruch der Gnade“ bezeichnet, ist in beiden Fällen bezeugt und hat, abgesehen von der augenscheinlichen Wahrhaftigkeit beider Aussagen, noch alle psychologische Wahrscheinlichkeit für sich. Aber ein Moment wird bei den Konversionen zumeist übersehen, das mir von großer Wichtigkeit scheint: die Nachahmung im engeren Sinne, die Anpassung an das Wesen einer bestimmten Persönlichkeit.

Daß bei Ratisbonne ein gewisses Eingehen auf die Art seines Bekehrers, des H. de Bassierre, mitgewirkt hat, scheint auf der Hand zu liegen. Aber für die gesamte Heiligenwelt des Christentums wie des Buddhismus spielt vor allem die unmittelbare Nachahmung des Religionsstifters eine fundamentale

Rolle. Jene „Nachfolge Christi“, die das unsterbliche Andachtsbuch des Thomas a Kempis predigt, ist von Heiligen wie Franz von Assisi als so greifbare Wahrheit erlebt worden, daß die Suggestion der Stigmata, man möchte fast sagen, gar nicht unterbleiben konnte. Freilich gehört zu solchem Maß der „Einfühlung“ (um einen wichtigen Kunstausdruck der deutschen Ästhetik in die Religionspsychologie zu übertragen), des Hineinversetzens in eine fremde Individualität, um wieder theologisch zu reden, „Gnade“; und die innere Verwandtschaft des Pater Seraphicus mit Christus beruht eben darauf, daß er ein „religiöses Genie“ war; ein typischer Religionsstifter, bietet er deshalb der Legende Gelegenheit zu den wunderbarsten „conformitates“ wie mit Christus, so mit Buddha (vgl. meinen Aufsatz in der „Nation“ 24, 392). Aber die *pénétration des sentiments d'autrui* bezeichnet Joly (S. 23) sehr treffend als ein Hauptelement im Wesen auch der geringeren Heiligen; von hier aus erklärt er die Prophetengabe der hl. Katharina von Siena. Man wird auch für die Wunderheilungen dies Moment nicht außer acht lassen dürfen; nur wirkt es da auf beiden Seiten. Der Thaumaturg steigt hinein in die Seele des Gelähmten, und indem er gleichsam von dort aus den Gestus des Genesenden vornimmt, hilft er dem Kranken, der seinerseits die Gebärden des Wundertäters instinktiv wiederholt, sich erheben. Der Arzt holt aus der Seele des Kranken die Vorbereitung, der Kranke aus der des Arztes den „Heilwillen“, wie unsere Romantiker sagten: durch Entschluß, aufzustehen und zu wandeln. Die körperliche Heilung wird ganz so behandelt wie die moralische, bei der auch der Prediger unverständlich bleibt, wenn er sich nicht in die Seele des Sündigen versenkt, und der Hörer ungeheilt, wenn er sich nicht an die Seele des Predigers anklammert Nicht wenige Zeugnisse, die unmittelbar auf diese „Rettung durch den Glauben“ deuten, findet man noch bei den neuesten Thaumaturgen, bei Mrs. Eddy, bei dem Propheten Dourè; wobei noch daran erinnert werden muß,

welche starke Rolle die Autosuggestion sogar bei einem Scharlatan spielt. In dem Augenblick, da er Wunder tun wollte, glaubte wahrscheinlich Cagliostro selber daran: so stark durchdrang er sich mit der Vorstellung eines Wundertäters.

Diese Nachahmung verehrter Persönlichkeiten hat nun aber wiederum ihren Hauptsitz in den religiösen Sekten. Sie beginnt mit der äußeren Nachahmung einzelner, bezeichnender Taten. Auf manchem Wallfahrtsweg schleppen die Gläubigen Kreuze; aber es kommt noch anderes vor: Prof. Bälz teilte auf der Stuttgarter Naturforscherversammlung (21. Sept. 1906) mit, daß sich eine Frau 1731—34 jedes Jahr am Karfreitag „ganz nach der Art des Heilands ans Kreuz nageln ließ und so vollkommen in Ekstase war, daß sie keinen Schmerz fühlte.“ — Indessen sind das erst Vorstufen: Nachahmung nicht der Persönlichkeit, sondern einzelner Kundgebungen. Nichts ist aber häufiger, als daß der Verehrer die verehrte Persönlichkeit unmittelbar und als Ganzes zu reproduzieren versucht, oder vielmehr, da dieser Ausdruck viel zu viel bewußten Willen andeutet: daß infolge jener „Einfühlung“ in seinen Willen er sich völlig mit diesem eins fühlt. So entsteht eine der häufigsten Formen moderner Mythologie: die des „falschen Messias“.

In allen Zeiten hat die Sehnsucht gläubiger Menschen einen Vollender all ihres Sehnens erhofft und in der Gestalt eines Messias realisiert (C. Scholl, Die Messiassagen des Morgenlandes Hamburg 1852). Selbst die nüchternen Chinesen sollen am Ende der Tage einen vollendenden „großen Heiligen“ erwarten (ebd. S. 12). Dieses Verlangen nach einem Erfüller aller Sehnsucht vereinigt sich bei christlichen Sekten mit dem Glauben an Christus als den Messias. Während also in den „falschen Propheten“ des Islams — noch zuletzt in dem von Lord Kitchener im Sudan besiegten Mahdi — nur die allgemeine Idee des Messias verkörpert wird, nimmt sie bei den christlichen Ketzern spezifisch die Gestalt des wiedergeborenen Christus an. Hierfür gerade sind die russischen Sekten mit ihrer archaischen

Einfachheit ungemein bezeichnend. Der Stifter des Chlüstentums erklärt sich für Christus und den Sohn Gottes (Grass, Die russischen Sekten 1, 57 u. ö.); der Begründer der Skopzen hält sich für den göttlichen Erlöser und Sohn Gottes (Grass, Die geheime heilige Schrift der Skopzen S. 1 u. ö.); und eben jetzt berichten die Zeitungen, daß die „Johanniten" den bekannten Priester Johann von Kronstadt für den auferstandenen Christus in Persien halten (s. Vossische Zeitung 1. Nov. 1907). In weiterer Nachahmung des Vorbildes findet sich zu dem Gottessohn fast regelmäßig eine Gottesgebärerin; so bei Pöschl, bei Skopzen und Chlüsten, bei den Johanniten und eben jetzt wieder bei der polnischen Sekte der Mariaviten (verdammt durch Dekret der Inquisition am 4. Sept. 1904 und durch Enzyklika an die polnischen Bischöfe vom 26. Mai 1906; vgl. allg. B. Merwin, Österr. Rundschau 8, 484, Zs. f. Rel. Psychol. 1, 469). Und weiter führt diese Nachahmung des Vorbildes dahin, daß die ganze Passion wirklich nacherlebt wird; wofür der arme italienische Prophet Lazzaretti ein typisches Beispiel ist. Nicht aus innerer Verwandtschaft heraus wie bei Franz von Assisi sondern aus dem „Nachleben Christi" heraus finden sich da Einzelzüge, wie der Judas, der angekündigte Tag der Vollendung, der feierliche Einzug; auch die gut mythologischen Zahlen (E. Rasmussen, Ein Christus aus unseren Tagen S. 160 u. ö.), die sich natürlich auch z. B. bei den Chlüsten einstellen (400 Jahre: Grass a. a. O. S. 400; 33 Jahre: S. 24; im hundertsten Jahr S. 26, 27). Als letztes Siegel der Göttlichkeit kommt dann die „Trauer der ganzen Natur" hinzu — ein so uralt mythischer Zug, daß er bei den russischen Gottesleuten („und so lange war ein Nebel über der ganzen Erde, wie lange Danila Philipowitsch im Kerker saß" S. 13) so wenig aus dem biblischen Bericht entlehnt zu sein braucht wie bei Osiris oder bei Balder — bei dem wieder Bugge das behauptet hat. Dagegen sind natürlich die Jungfrauengeburt (durch eine Greisin S. 16: die hl. Anna mit der hl. Maria

kombiniert) oder die zwölf Gebote (S. 15) eine Folge des Wiedergeburtsmythus.

Natürlich kann das Maß des Mystischen in diesen „Nachfolgern Gottes" sehr verschieden sein (vgl. Joly a. a. O. S. 45 f.). Daß die russischen (und polnischen) Häresiarchen so unmittelbar mythologisch anmuten, daß in ihnen nicht nur Apollonius von Tyana erneut scheint, sondern viel Älteres: die uralte Gleichsetzung von Gott und Priester, ein Hauptstück im Kultus der alten Azteken wie der alten Germanen und in Tibet wie in Rom — das liegt freilich an der Kulturlosigkeit dieser slawischen Bauern, die fast Geschichtslosigkeit heißen dürfte. Aber wo immer der Verstand, die Sitte, die täglichen Bedürfnisse aufhören, Hemmnisse für das freie Ausleben der Anschauungen zu sein, da haben wir Mythologie. Die Duchoborzen, deren sich Tolstoi so tapfer annahm, sind in ihrer Lebenshaltung viel normaler als die Skopzen; aber auch sie erwarten so heiß den Messias, daß die Zeitungsnachricht (am 23. November 1906, Vossische Zeitung), auch sie hätten einen leibhaftigen Christus unter sich gefunden, nicht unwahrscheinlich klingt. Ebenso mußte die glühende Sehnsucht der Juden nach einem Messias Erfüllung finden: sie verkörpert sich in historischen Gestalten wie Sabbathai-Zewi oder dem Baal Schem der Chassidim im 18. Jahrhundert, dessen höchst interessante Legenden (von Martin Buber 1907 und 1908 übersetzt) noch lehrreicher wären, wenn man den Grad der wissenschaftlichen Genauigkeit bei dem Bearbeiter kennte. Aber Analogien zu Kriterien christlicher Heiligkeit wie dem Erraten fremder Gedanken (Joly S. 23) stehen fest. — Das einfache Liedchen der Spohnianer, deutscher Chiliasten im Kaukasus (vgl. Moritz Busch, Wunderliche Heilige, Leipzig, 1879, S. 128) steht weit ab von den ekstatisch verzerrten Gesängen der Chlüsten; aber die Visionen und die Anbetung einer Gottesmutter teilen sie mit jenen. Und der sachliche Bericht Hyram Smiths über die Verfolgungen der Mormonen (M. Busch, Geschichte der

Mormonen, S. 98) sticht von dem Selbstbericht des Skopzen Seliwanow so stark ab wie der „Amerikanismus“ von dem Wesen der russischen Orthodoxie; aber das mythische Element befehlender Offenbarungen und die Herrschgewalt des Propheten teilen die sehr weltlichen Heiligen der Letzten Tage mit den asketischen Selbstverstümmelern.

Und dies mythologische Element läßt sich nicht einmal durch ein großes Maß von Wissenschaftlichkeit allein vertreiben. Des ist Zeuge der gelehrte Visionär Swedenborg, dessen Neue Kirche noch heute Missionare aussendet, die die unmittelbare Realität seiner Offenbarungen predigen. Gerade diese Lehren sind sehr interessant, weil dieselben Männer, die so Eigentümliches über die Natur der Engel verkündigen, die wörtliche Auslegung von Bibelstellen öfters ablehnen (die Lehren der Neuen Kirche in der Deutschen Synode der Neuen Kirche, S. 9. 27). Des ist Zenge aber auch ein so großer Gelehrter und Denker wie Nietzsche, wenn er sich am Ende seiner Laufbahn mit bewußter Hemmungslosigkeit dem Mythologem der „Ewigen Wiederkehr“ hingab.

Aber selbst wo Phantastik oder Leidenschaft nicht mitwirken, führt die unbegrenzte Hingabe an eine Anschauung zum Mythus. Denn in solchen Fällen ist der Atavismus der mythologischen Begriffsbildung zwar nicht, wie in den bisher besprochenen Fällen allen, psychologisch, wohl aber logisch bedingt.

In einem Aufsatz über „Die Grenzen des Irrtums“ (wieder abgedruckt in meinen „Gestalten und Problemen“, S. 299) habe ich zu erweisen gesucht, daß dem Menschen nicht einmal im Irren unbegrenzte Freiheit gegeben ist. Es bleibt ihm auch für die kühnsten Phantasien, für die tollsten Hypothesen, für die unglaublichsten Kombinationen nur ein beschränkter Spielraum. Deshalb kommt auch die geschulte wissenschaftliche Phantasie, wenn sie das ihr abgesteckte Gebiet überfliegen will, über mythische Anschauungen und Ideen nicht heraus.

Diese Seite ist fast so wenig beachtet worden, wie die psychologische häufig. Gewiß ist auch ihre praktische Bedeutung um so viel geringer, wie gelehrte Phantasten seltener sind als sektiererische Visionäre. Theoretisch aber ist die Wichtigkeit kaum weniger groß.

Ich spreche hier nicht von den „gelehrten Legenden“, in denen auf wissenschaftlichem Wege unrichtige Ergebnisse gewonnen werden, die sich dann wie Tatsachen in unserer Anschauung festsetzen. Hier könnte man ein mythologisches Element höchstens in dem festen Glauben finden, in dem etwa Goethe mit den unrichtigen Ergebnissen seiner Farbenlehre beharrte. Aber hier handelt es sich nur um die Kanonisation eines Irrtums; dieser selbst aber ist ohne jene hemmungslose Hingabe an eine Anschauung erzeugt, die uns für das Mythologische wesentlich und charakteristisch schien Für diese dagegen scheinen mir zwei besonders lehrreiche Gruppen die Meditations- und die Schöpfungsmythen

Die Meditation, die Versenkung in andächtige Stimmung, die wir als eine Hauptquelle der Mythologie ansahen, ist bei den Mystikern aller Zungen zum Gegenstand gelehrter Schulung und künstlicher Technik geworden. Am weitesten geht dies „Training“ im Yoga der Inder (vgl. z. B. James S. 400f.; K. Schmidt, Fakire und Fakirtum passim). Von irgendwelcher Ursprünglichkeit ist bei der mit allen Hilfsmitteln genährten „Loslösung von der Existenz“ gewiß nicht die Rede. Auch kann man ohne gewaltsame Ekstase durch sie hindurchgehen, wie Max Müllers schönes Buch über den edlen und reinen Râmakrishna (London 1898) lehrt. Râmakrishna (1833—1886) erreicht durch fromme Versenkung die höchsten Stufen der Meditation: die Einheit mit dem weltdurchdringenden Brahman (*Ekam advitigam* a. a. O. S. 79) und die Identifikation mit allem was lebt (*Tat tvam asi* S. 91). Aber was ist beides anders als jene urmythologische Gleichsetzung von Priester und Gott (s. oben) oder als jene Übertragung der

eigenen Überkraft in unbelebte Dinge, die wir Fetischismus nennen (vgl. meinen Aufsatz, Arch. f. Rel.-Wiss. 11, 320).

Noch seltsamer zeigt sich auf einem anderen Gebiet der Zwang des Mythischen.

Über nichts pflegten sich unsere Aufklärer so grenzenlos zu verwundern, wie über die „Abgeschmacktheit“ der heidnischen Schöpfungssagen. Und in der Tat: sieht man Lukas' gutes Buch (Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig 1893) durch, so erschrickt man zuerst vor einem Höllenbreughel phantastischer Anschauungen. Die Welt entsteht, indem aus dem Urwasser ein Ei hervorgeht (bei den Ägyptern, a. a. O. S. 59) oder der Sohn eines Eies (bei den Indern, S. 89); oder sie blüht aus der Knospe auf (ebenfalls bei den Indern, S. 91). Häufig wird sie, was begreiflich ist, als Produkt eines geschlechtlichen Aktes dargestellt (auch bei den Indern, S. 91). Doch schon früh tritt an die Stelle solcher rasch aus der Vermutung in den Glauben übergegangener Hypothesen die wissenschaftliche Arbeit: Hesiod schon kommt (nach Zeller) auf dem Wege „der stufenförmigen Abstraktion“ zu dem Chaos als Urprinzip (S. 158) — wohin altindische, altgermanische, vor allem auch altbabylonische Kosmogonie längst auch gelangt war.

Die Kosmogonie hat die Forscher nicht wieder losgelassen: Lucrez, Descartes, Kant (verglichen von A. Hoffmann, Vossische Zeitung, 29. Febr. 1908), Haeckel, Svante Arrhenius (Das Werden der Welten, S. 107, vgl. allg. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, Leipzig 1908; Svante Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten, Leipzig 1908). Überwiegend haben diese sich wohl noch in wissenschaftlichen Grenzen gehalten, d. h. Hemmungsmaßregeln walten lassen, obwohl Ostwald in seiner Naturphilosophie alle kosmogonische Spekulation an sich für unwissenschaftlich erklärt. Sicher aber ist sie das wenigstens oft geworden.

Im Anhang zu seiner Streitschrift gegen den Materialisten Carl Vogt („Der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft“, Göttingen 1857) teilt Rudolf Wagner in ironischer Absicht drei „Ansichten über Menschenschöpfung aus den Kosmogonien deutscher Gelehrten im 19. Jahrhundert“ mit. Schelver, der Botaniker, vermutet (a. a. O. S. 136), daß in Afrika noch „der Keim und der Embryo der körperlichen Natur des Menschengeschlechts“ zu entdecken sei. Da haben wir den Urmenschen der Mythologien und Schöpfungssagen, der sich noch größtenteils in den Händen der Natur befindet — die Natur also gut mythologisch als eine Gottheit, ein Prometheus gedacht, die formt und fertig Geformtes aus ihrer Hand entläßt! — Der Zoolog Oken erklärt (S. 139) das Meer für den Uterus, in dem sich der erste Mensch als Fötus entwickelt habe, aus dem Schleim, das Infusorien bildet (S. 141), in einer bestimmten Temperatur (S. 143). Da haben wir die Entstehung aus dem „Urschlamm“ (vgl. R. Wagner S. 121), wie sie auch Phönizier und Orphiker (Lukas S. 193) verkünden! — Der Physiker Rötgen kombiniert diesen Urschlamm mit dem Menschenei (S. 144) und legt dies Ei auf den Himalaya (S. 166). Auch zahlreiche Kosmogonien (Lukas S. 250) kombinieren Ei und Urmaterie, und die Bibel kennt den Ort der Menschenschöpfung.

Man wiederhole nicht einfach Goethes Verse:

> Man kann nichts Kluges, kann nichts Dummes denken,
> Was nicht die Vorwelt schon gedacht,

sondern man erkenne die logische Notwendigkeit an, die bei jeder hemmungslos ausgedachten und ausgesprochenen Hypothese den über die Entstehung des Lebendigen grübelnden Gelehrten in die Nähe uralter Kosmogonien und somit „in innigste Beziehung zu Mythus, Religion und Ritus“ der Urvölker (Lukas S. 256) treten läßt!

Auch dies ist kein neuer Gedanke, und Carl Hauptmann hat schon ein Buch über die Mythologie in der modernen Physiologie geschrieben, und einst hat Alexander

v. Humboldt den physiologischen Gedanken der Lebenskraft (in den „Ansichten der Natur“) in einem Mythus verkörpert. Oder Gottfried Keller erzählt, wie seine Dichterphantasie die „Blutwellen“ bei Jakob Huches anatomischem Vortrage fließen und wogen sah. Aber nicht darauf kommt es uns hier an, Rückfälle in die Vergötterung oder Substantialisierung von Begriffen vorzuzeigen. Vielmehr sollten unsere Beispiele aus dem Treiben neuerer Sekten, aus dem Leben moderner Propheten, aus dem Denken unlängst verstorbener Gelehrten die ungeschwächte Fortdauer des mythenbildenden Triebs und seine psychologische oder logische Notwendigkeit zeigen. Die Seele und der Verstand des Menschen besitzen nur ein begrenztes Maß von Möglichkeiten, ihre Anschauungen oder Stimmungen zum Ausdruck zu bringen; wer bis an die Grenzen dieser Möglichkeiten geht, wird immer mit denen zusammentreffen, die in Urzeiten bis zu diesen Grenzen gegangen sind.

Was Scherer die Methode der wechselseitigen Erhellung nannte, das hat in der Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Mythologie noch eine weite Laufbahn vor sich. Es würde sich wohl verlohnen, moderne Thaumaturgen wie Mr. Dowie und Mr. Eddy systematisch auf die Elemente ihres Prophetentums zu prüfen: was ist hier Nachahmung christlicher Vorbilder, was psychologischer Zwang zum Mythischen? Nicht minder dankbar wäre eine systematische Prüfung philosophischer Spekulationen über das unserer Beobachtung Entzogene; denn etwa die Spekulationen über das Weltende berühren sich nicht minder unvermeidlich mit alter Eschatologie, als die über die Weltentstehung mit alter Kosmogonie. Den Spielraum der menschlichen Phantasie auszumessen ist eine so lockende als dringende Aufgabe der Psychologie — Ribots bekanntes Werk über die Phantasie hat das Problem nicht einmal gestreift; kennen wir erst ihre Bewegungsfreiheit, so werden wir auch über „Ähnlichkeiten“ und „Entlehnungen“ in der Mythologie vorsichtiger zu urteilen lernen!

---

# Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie

Von **F. Skutsch** in Breslau

In seiner Besprechung von Zieglers Firmicus (Berl. phil. Woch. 1909 Nr. 25) erwähnt Weyman eine ihm von mir brieflich mitgeteilte Vermutung. Ich hätte sie lieber noch zurückgehalten und künftig in etwas größerem Zusammenhang begründet; nachdem sie aber einmal das Licht der Öffentlichkeit erblickt hat, möchte ich ihr doch ein paar Geleitworte mitgeben, so gut mir das im Augenblick möglich ist. Nach zwei Seiten muß ich dazu etwas weiter ausholen.

## I

Bereits im Jahr 1870 hat F. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte)[1] die Beobachtung gemacht, daß das eucharistische Gebet im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen (CA) mit Stellen namentlich bekannter christlicher Autoren so genau übereinstimmt, daß an einer gemeinsamen Quelle kein Zweifel sein kann. Diese Quelle fand er unter Berufung auf Justin apol. I 13 u. 65 in einem von alters her bei der Kommunion üblichen Gebete: Justins Inhaltsangabe eines solchen stimmt genau zu jenem aus den CA und den anderen Autoren erschlossenen Gebete (Preis Gottes für die Schöpfung, Dank für die daraus sich ergebenden Vorteile, für den Wandel der Jahreszeiten).

Nur allmählich hat sich die Forschung entschlossen, Probst zu folgen und hier wirklich an ein Stück altchristlicher Liturgie

[1] Ich bin auf die ganze Frage aufmerksam geworden durch den nachher zu zitierenden Aufsatz von Weyman. Diesem Aufsatz verdanke ich auch viel von meiner Literaturkenntnis.

zu glauben. Aber die rasch aufeinanderfolgenden Entdeckungen des gleichen Gebetstextes in älteren christlichen Schriftstellern müssen nachgerade jeden Zweifel beheben. Ich führe hier diejenigen Gelehrten auf, die sich (ohne freilich immer die Konsequenz mit voller Entschiedenheit zu ziehen) durch Heranziehung neuen Materials und in anderer Weise um die Frage verdient gemacht haben. Gelegentlich behandelt ist sie von Kattenbusch (Das apostol. Symbol II 348ff.), von Wilpert (Fractio panis, Freiburg 1895, S. 48ff.) und von Grégoire in seiner Ausgabe des Martyriums der Drillinge Speusippos, Elasippos und Melesippos (Saints jumeaux et dieux cavaliers, Paris 1905, S. 32ff.), energisch in Angriff genommen von Drews (Untersuchungen über die sog. clement. Liturgie, Tübingen 1906). Dann hat neuestens Weyman einen neuen Zeugen (Ps.-Cyprian = Novatian de spect.) vorgeführt und bei der Gelegenheit sehr förderliche Einzelbemerkungen gemacht (Histor. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft 1908 S. 575ff.).[1]

## II

Unter dem Namen des Julius Firmicus Maternus besitzen wir bekanntlich aus dem 4. Jahrhundert ein umfängliches astrologisches Werk 'mathesis' und eine christliche Schrift 'de errore profanarum religionum'. Frühere Philologengeschlechter glaubten die beiden Erzeugnisse nicht einem und demselben Firmicus zutrauen zu dürfen; seit Kroll und ich die Identität der Verfasser zuerst bestimmt ausgesprochen haben (Herm. 29, 519), haben sich die Beweise so gehäuft, daß heute kein Zweifel mehr sein kann: es genügt dafür hier ein Verweis auf Bolls vorzüglichen Artikel 'Firmicus' im Pauly-Wissowa.

Die Verschiedenheit der Anschauungen in beiden Werken schien ein Blick auf die Chronologie genügend aufzuklären. Buch II der Mathesis fällt ins Jahr 336 oder in den Anfang von

[1] E. v. d. Goltz *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) ist auf diese Fragen nicht eingegangen.

337 (Mommsen Herm. 29, 470 ff.); die christliche Schrift fällt sicher nicht vor 343, wahrscheinlich 346 (siehe z. B. Boll a. a. O.). Firmicus hätte also Zeit gehabt, sich inzwischen zum Christentum zu bekehren.

Tatsächlich war man auf irgendwie bedeutsame Spuren des Christentums in der mathesis nicht gestoßen. Denn Krolls Beobachtung, daß die Mathesis den hebraisierenden Ersatz des ablativus comparationis durch *a* kennt (Rhein. Mus. 52, 588), konnte an sich Bekanntschaft des Astrologen Firmicus mit christlicher Literatur nicht überzeugend beweisen. Schwerer fällt schon ins Gewicht ein merkwürdiger Satz, der der Mathesis mit der christlichen Schrift gemeinsam ist, unter den zahlreichen sprachlichen Berührungen beider die auffallendste, trotzdem aber Ziegler in seiner trefflichen Ausgabe des Christen entgangen und erst ganz neuerdings von Weyman (in seiner Besprechung Zieglers) und von mir beobachtet. „Was Gott will, ist schon geschehen" drückt der Christ (S. 68, 11 Z.) so aus: *voluntas dei perfecti operis substantia est.* Wörtlich dasselbe steht S. 280, 17 f. unserer Ausgabe des Astrologen, und zwar nicht etwa beiläufig, sondern in dem feierlichen Gebete an den *quicumque es deus,* mit dem er sein fünftes Buch eröffnet.

Aber dies selbe Gebet zeigt noch in weit umfassenderer und sichrerer Weise, wie nahe schon der Astrologe Firmicus dem Christentum stand; denn es deckt sich mit wesentlichen Teilen jenes alten liturgischen Gebets, dessen Spuren Probst uns verfolgen gelehrt hat. Und um jeden Gedanken an Zufall auszuschließen, ein wiederum ganz ähnliches Gebet eröffnet auch das siebente Buch der Mathesis und ergänzt sich mit dem im fünften Buch zu einem vollkommenen Ebenbild des christlichen.

## III

Der Beweis für diese Behauptung wird hier einfach durch Zusammenfassung der so verschiedenartig gebrochenen Strahlen geliefert. Ich zerlege die Gebete des Firmicus in ihre einzelnen Sätze und schreibe jedem die christlichen Parallelen bei aus

jenen Stellen, deren liturgischer Charakter schon von den oben genannten Gelehrten durch Vergleich mit den CA erkannt worden ist oder die ich hier zum erstenmal auf Grund des gleichen Indiciums beiziehe (insbesondere Theophilus an Autolycus). Die Sätze des ersten firmicianischen Gebetes habe ich fortlaufend numeriert. Wo die des zweiten sich damit inhaltlich decken oder berühren, habe ich die beiden Fassungen als a und b unter dieselbe Nummer gesetzt; diejenigen Sätze des zweiten Gebets aber, für die im ersten eine Entsprechung fehlt, habe ich als 10—12 zwischengeschoben.

Im übrigen habe ich meiner Zusammenfassung nur noch wenig vorauszuschicken. Ich habe nicht zu erschöpfen versucht. Nicht nur, daß sich gewiß noch bei andern christlichen Schriftstellern als den hier herangezogenen Benutzung der Liturgie nachweisen lassen wird[1] — ich hätte auch aus den von mir angeführten noch mehr beischreiben können. Anderseits bin ich darauf gefaßt, daß man vielleicht nicht alle meine Vergleiche berechtigt finden wird. Man möge aber hierbei folgendes bedenken. Ich muß des Vergleiches halber aus dem Zusammenhang reißen, und diese Isolierung verringert bisweilen die unmittelbare Verständlichkeit eines Satzes und damit die Ähnlichkeit des Verglichenen, die sich im Zusammenhang ohne weiteres ergibt — daher ich auch den Leser dringend bitten möchte, wenigstens einige der Stellen (namentlich etwa CA, Theophilus und Novatian) im Original nachzulesen. Dies gilt besonders, wo etwa der Schriftsteller die Liturgie für seine Zwecke so umformt wie Irenaeus, der sie in Frageform umsetzt: „was haben die Heidengötter getan, das der Schöpfung unseres Gottes sich vergleichen ließe? *quos caelos firmaverunt? quam terram solidaverunt?*“ usw. Auch die größere oder geringere stilistische Eleganz des einzelnen Benutzers kann natürlich äußerliche Differenzen hervorbringen.[2]

---

[1] Ähnliches z. B. bei Lactant. inst. II 9.

[2] Siehe z. B. über den stilistischen Charakter des ersten Clemens-Briefes Harnack *Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1909 S. 59.

Endlich ließ es die verschiedene Zerlegbarkeit der Sätze oft zweifelhaft, zu welchem Firmicussatz eine Parallele am praktischsten beizuschreiben war. Zwar habe ich darum einige Wiederholungen nicht gescheut; aber ich rechne doch vor allem darauf, daß der Leser das Ganze zu überblicken versucht.

Indes es soll nicht scheinen, als ob ich für meinen Beweis Nachsicht erbitte; die braucht er nicht, denn er verträgt manchen Abstrich. Die Reihenfolge der Exzerpte habe ich belassen, wie sie sich mir zufällig ergeben hatte; nur daß ich die CA voranstellte, war selbstverständlich.

1 Qui per dies singulos caeli cursum celeri festinatione continuas.

CA VII 34 S. 426 Z. 27: *παμφαεῖς τε φωστῆρες . . . ἀπαράβατον σώζοντες τὸν δόλιχον* usw., s. zu Nr. 9.

Min. Fel. 17,5: caelum ipsum vide quam late tenditur, quam rapide volvitur.

Clem. Rom. ad Cor. I 20 (Patres apostol. ed. F. X. Funk I² S. 126 Z. 4): *οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ.*

Novatian de trinit. Anfang: qui caelum alta sublimitate suspenderit. Es folgen Sonne, Mond und Sterne, dann: haec omnia legitimis meatibus circumire totum mundi ambitum voluit etc. (vgl. Nr. 9).

Novatian (= Ps.-Cyprian Bd III H.) de spect. 9 S. 11 Z. 13: astrorum micantes choros et assidue de (?) summa mobilitate fulgentes.

Theoph. ad Autol. I 6: *στοιχείων τὸν εὔτακτον δρόμον . . . τὴν οὐρανίων παμποίκιλον κίνησιν* usw., s. Nr. 9.

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 22 Grég.: *ἀστέρων χοροὺς ἐν οὐρανῷ φαιδρύνας* usw. usw. (lat. S. 11 Z. 22: lunae cursum certis metarum anfractibus per plateas caeli ire constituit etc.).

2a) Qui maris fluctus mobili agitatione perpetuas.

b) Qui maris fluctus intra certos terrae terminos coartavit.

CA VII 35 S. 430 Z. 1: *θάλασσα κυμαινομένη πεπέδηται ἄμμῳ, τὴν σὴν βούλησιν πεφρικυῖα.* VIII 12 S. 498 Z. 27: *ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς.* 500, 4: *ὁ συστησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθείς, ἁλμυρῶν ὑδάτων*

σεσωρευμένα πελάγη .. ὁ πνεύμασί ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὀρέων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωννύων αὐτὴν εἰς πεδίον, καὶ ποτὲ μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραΰνων γαλήνῃ.

Das. VII 34 S. 426 Z. 12: ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι; Z. 21: αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἄν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου usw.

Min. Fel. 17, 9: aspice oceanum: refluit reciprocis aestibus.

Clem. Rom. S. 126 Z. 14: τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγὰς οὐ παρεκβαίνει τὰ περιτεθειμένα αὐτῇ κλεῖθρα usw.; cf. S. 140 Z. 12 ff.

Novatian trin.: qui . . . maria soluto liquore diffuderit . . . fines (maris) litoribus inclusit, quo cum fremens fluctus et ex alto sinu spumans unda venisset, rursum in se rediret nec terminos concessos excederet, servans iura praescripta.

Ders. de spect. S. 11 Z. 17: extensa maria cum suis fluctibus atque litoribus.

Theoph. I 7: ὁ συνταράσσων τὸ κύτος τῆς θαλάσσης καὶ ἠχῶν τὰ κύματα αὐτῆς, ὁ δεσπόζων τοῦ κράτους αὐτῆς etc.

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 25: πελάγη σὺν αἰγιαλοῖς κυματοῦσι τετειχισμένα ὁ νομοθέτης Χριστὸς συνεστήσατο.

3a) Qui terrae soliditatem inmoto fundamentorum robore roborasti.

b) Qui terram in medio collocatam aequata moderatione sustentat.

CA S. 498, Z. 15: τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἱδρύσας . . . ὁ πήξας στερέωμα; 500, 10: ὁ . . . τὸν . . . κόσμον . . . περισφίγξας εἰς ἕδραν ἀτρεμῆ γῆς ἀσφαλεστάτην.

Das. S. 426 Z. 12: ὁ γῆν ἑδράσας.

Clem. Rom. S. 140 Z. 10: γῆν . . . ἥδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος θεμέλιον.

Novatian trin.: qui . . . terram deiecta mole solidaverit.

Ders. de spect. S. 11 Z. 16: terrae molem libratam cum montibus.

Iren. contra haer. II 30, 3: quos caelos firmaverunt? quam terram solidaverunt?

Theoph. I 7: ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος καὶ θεὶς τὸ εὖρος τῆς <γῆς> ὑπ' οὐρανόν . . ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων . . . ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν.

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 24: οἰκουμένης πλάτος ἀπέραντον σὺν τοῖς ὄρεσιν ὁροθετήσας.

4 Qui laborem terrenorum corporum nocturnis soporibus recreasti.

CA S. 498 Z. 16: *καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας* (auch zum folgenden); S. 498 Z. 18: *καὶ τῇ τούτου (φωτὸς) συστολῇ ἐπαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων.*

Das. S. 426 Z. 18: *καὶ νὺξ ὠνομάζετο καὶ ἡμέρα προσηγορεύετο* (auch zum folgenden; hier besonders muß man den ganzen Zusammenhang in den CA beachten).

Min. Fel. 17, 6: quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis et quietis alterna reparatio?

Novat. de spect. S. 11 Z. 11: solis ortum aspiciat, rursus occasum mutuis vicibus dies noctesque revocantem (auch zum folgenden).

5 Qui refectis viribus rursus gratiam dulcissimi luminis reddis.

CA S. 499 Z. 17: *ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν*; 19: *ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ.*

Das. S 426 Z. 17: *φῶς δὲ καὶ ἥλιος εἰς ἡμέρας καὶ καρπῶν γονὴν γεγένηνται.*

Min. Fel. 17, 6 (siehe oben).

Clem. Rom. S. 126 Z. 5: *ἡμέρα τε καὶ νὺξ τὸν τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμον διανύουσιν, μηδὲν ἀλλήλοις ἐμποδίζοντα.*

Novatian (s. zum vorigen).

Clem. Alex. *εἰς τὸν παιδ.* V 13: *ὁ δείξας αὐτὸς ἡμέραν τε καὶ φάος.*

Iren. l. l.: quae luminaria elucidaverunt? (wohl eher auf Schaffung der Sterne zu beziehen).

Theoph. I 6: *ἐξάγων τὸ φῶς τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ποθεινὸν καὶ ἐπιτερπὲς ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ.*

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 S. 19: *ὃς μετὰ τὴν ζοφερὰν καὶ γνοφώδη νύκτα ὄρθρον ἀνέτειλεν* usw. (lat. S. 11 Z. 20: qui post tenebrosam et caecam noctem lumen prodire iussit).

6 Qui fragilitatem corporis divina mentis inspiratione sustentas.

CA S. 500 Z. 20: *καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον . . . πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ.*

Das. S. 428 Z. 7: *ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων διαπλάσας αὐτῷ τὸ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.*

Min. Fel. 17, 4: numen praestantissimae mentis quo omnis natura inspiretur moveatur alatur gubernetur.

Novatian trin.: hominem quoque mundo praeposuit et quidem ad imaginem Dei factum, cui m e n t e m et rationem indidit et

prudentiam, ut Deum posset imitari, cuius etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia.

Theoph. I 7: *οὗ ἡ πνοὴ ζωογονεῖ τὸ πᾶν· ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ ἐκλείψει τὸ πᾶν. τοῦτον λαλεῖς, ἄνθρωπε, τούτου τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς.*

7a) Qui omnem operis tui substantiam salutaribus ventorum flatibus vegetas.

b) Qui ventorum flatus cum quadam facit necessitatis moderatione variari.

CA S. 498, 22: *ὁ ποιήσας . . . ἀέρα ζωτικόν*; 500, 18: *σταθμὸν ἀνέμων διαπνεόντων ὅτε προσταχθῶσιν παρὰ σοῦ.*

Das. S. 426 Z. 12: *ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τούτοις ἐμβαλών.*

Clem. Rom. S. 126 Z. 21: *ἀνέμων σταθμοὶ κατὰ τὸν ἴδιον καιρὸν τὴν λειτουργίαν αὐτῶν ἀπροσκόπως ἐπιτελοῦσιν.*

Novat. S. 11 Z. 19: extensum aerem medium tenuitate sua cuncta vegetantem.

Theoph. I 7: *ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν . . . καὶ δοὺς πνεῦμα τὸ τρέφον αὐτήν, οὗ ἡ πνοὴ ζωογονεῖ τὸ πᾶν, ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ ἐκλείψει τὸ πᾶν.*

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 27: *ἀέρα . . . διοικῶν, ποτὲ μὲν ἐφαπτόμενον νεφελῶν, ὄμβρους τε καὶ χειμῶνας ἐπιμετροῦντα τῇ γῇ, ποτὲ γαληνιῶντα καὶ εὔδιον* (lat. S. 11 Z. 29: laxavit nubibus cursum, ut illic influant pluviam ubi ipso iubente eas distinxerunt flabra ventorum, quae nunc tepenti molliore temperant saeculum, nunc rigenti algore penetrant mundum, ut fertilitatem agris impertiant et viventium omnium muniant sospitatem).

8a) Qui fontium ac fluviorum undas infatigabili necessitate profundis.

b) Qui terram perennibus rigat fontibus.

CA 498, 22: *ὁ ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν*; 500, 10: *ὁ ποταμοῖς διαζώσας τὸν . . . κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλύσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις μεθύσας.*

Min. Fel. 17, 9: vide fontes: manant venis perennibus; fluvios intuere: eunt semper exercitis lapsibus.

Clem. Rom. S. 126 Z. 23: *ἀέναοί τε πηγαί, πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ὑγείαν δημιουργηθεῖσαι, δίχα ἐλλείψεως παρέχονται τοὺς πρὸς ζωῆς ἀνθρώποις μαζούς.*

Novatian trin.: fontium ora reseravit et lapsuris fluminibus infudit.
Ders. de spect. S. 11 Z. 16: profusa flumina cum suis fontibus.
Iren. l. l.: quae flumina abundare fecerunt? quos autem eduxerunt?
Theoph. l. l.: *πηγῶν τε γλυκερῶν καὶ ποταμῶν ἀενάων ῥύσιν.*
*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 24: *ποταμοὺς ἀενάους σὺν πηγαῖς ἀφθόνοις παρέχων* (lat. S. 11 Z. 24: fontes aperuit . . . perpetuos cursus fluminibus contulit).

9a) Qui varietatem temporum certis dierum cursibus reddis.
b) Qui solem formavit et lunam, qui omnium siderum cursus ordinesque disposuit.

CA S. 426 Z. 27: *παμφαεῖς τε φωστῆρες τούτων* (*δένδρων καὶ ζώων* scil.) *τιθηνοί, ἀπαράβατον σώζοντες τὸν δόλιχον καὶ κατ' οὐδὲν παραλλάσσοντες τῆς σῆς προσταγῆς, ἀλλ' ὅπῃ ἂν κελεύσῃς, ταύτῃ ἀνίσχουσι καὶ δύουσιν εἰς σημεῖα καιρῶν καὶ ἐνιαυτῶν.*
CA S. 498 Z. 19: *ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός.*
CA S. 500 Z. 13: *ἐπλήρωσας τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν . . . ἐνιαυτῶν κύκλοις, μηνῶν ἡμερῶν ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξεσιν.*
Min. Fel. 17, 5: caelum ipsum vide . . . quod in noctem astris distinguitur vel quod in diem sole lustratur . . . vide et annum ut solis ambitus faciat, et mensem vide ut luna auctu senio labore circumagat; ib. 7: quid cum ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur . . . qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret.
Clem. Rom. S. 126 Z. 6: *ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς.*
Novatian trin. 1: in solidamento caeli luciferos solis ortus excitavit, lunae candentem globum ad solacium noctis mensurnis incrementis orbis implevit, astrorum etiam radios variis fulgoribus micantis lucis accendit et haec omnia legitimis meatibus circumire totum mundi ambitum voluit, humano generi dies menses annos signa tempora utilitatesque factura.
Ders. de spect. S. 11 Z. 11 ff.: solis ortum aspiciat . . ., globum lunae temporum cursus incrementis suis detrimentisque signantem, astrorum micantes choros assidue de (?) summa mobilitate fulgentes, anni totius per vices membra divisa et dies ipsos cum noctibus per horarum spatia digestos.
Clem. Alex. V. 15: *ὁ δείξας αὐτὸς ἡμέραν τε καὶ φάος, καὶ τὸν πολοῦσιν ἄστρα νημερτῆ δρόμον . . . τροπῶν τε καιρὸν εὐστόχως δήσας κύκλῳ.*

Iren. l. l.: quas emiserunt stellas? . . . quibus autem circulis infrenaverunt ea?

Theoph. I 6: *κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε, τὰ ἔργα αὐτοῦ, καιρῶν μὲν κατὰ χρόνους ἀλλαγὴν καὶ ἀστέρων τροπάς, στοιχείων τὸν εὔτακτον δρόμον ἡμερῶν τε καὶ νυκτῶν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν τὴν εὔτακτον πορείαν . . . καὶ τὴν τῶν λοιπῶν ἄστρων χορείαν γινομένην ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ.*

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 20 ff.: *ἀνατολὰς ἡλίου καὶ δύσεις ἀναστήσας, ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ἀλάλους διαλλαγὰς ὁρίσας, σελήνης κύκλων ἀριθμὸν διανέμων, χρόνων προόδους, ἐνιαυτῶν καὶ μηνῶν στάσεις διαστήσας, ἀστέρων χοροὺς ἐν οὐρανῷ φαιδρύνας* (lat. S. 11 Z. 21: qui . . . ortum solis et occasum segregavit, dies constituit, tempora dispunxit, lunae cursum . . . per plateas caeli ire constituit, stellis quoque splendentibus varia claritate caelum ornavit).

**10** (Buch VII). Qui ignem ad sempiternam substantiam divinae perpetuitatis inflammat.

C A VIII 12 S 498 Z. 25: *ὁ ποιήσας πῦρ . . . πρὸς ἐνδείας ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι ὑπ' αὐτοῦ.*

**11** (Buch VII). Qui omnes homines feras alites et omne animantium genus divina artificii maiestate composuit.

C A VIII 12 S. 500 Z. 1: *καὶ τὴν μὲν (θάλατταν) ζώοις μικροῖς καὶ μεγάλοις πληθύνας, τὴν δὲ (γῆν) ἡμέροις καὶ ἀτιθάσοις πληρώσας.* Ähnlich Z. 13 ff., Z. 20: *καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας.*

Clem. Rom. S. 140 Z. 11 ff.: *τά τε ἐν αὐτῇ ζῶα φοιτῶντα τῇ ἑαυτοῦ διατάξει ἐκέλευσεν εἶναι· θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα προετοιμάσας ἐνέκλεισεν τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει . ἐπὶ πᾶσι τὸ ἐξοχώτατον . . . ἄνθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν.*

Min. Fel. 17, 10: quidue animantium loquar adversus sese tutelam multiformem? . . . aut pedum celeritate liberas[1] aut elatione pinnarum? ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem usw.

Novatian trin. 1 spricht von den multimoda animalia des Meeres: . . . Post quae hominem quoque mundo praeposuit, et quidem ad imaginem dei factum.

---

[1] Die Vermutung *libratas* liegt nahe und wird durch die Klausel empfohlen, scheint aber dem Zusammenhang nicht angemessen.

Iren. II 30, 3: quam multitudinem animalium formaverunt partim quidem rationabilium partim autem irrationabilium, universorum forma ornatorum?

Theoph. I 6: κατανόησον . . . τήν τε πολυποίκιλον γονὴν κτηνῶν τετραπόδων καὶ πετεινῶν καὶ ἑρπετῶν καὶ νηκτῶν.

*Μαρτ. Σπευσ.* S. 12 Z. 30: ἐν ἀέρι μὲν μετέωρον ὁρμήν, ἐν ὕδασι δὲ νηκτῶν κατάλληλον φύσιν, ζώων δὲ διαφόρων καὶ ἑρπετῶν καὶ κνωδάλων ἀναρίθμητα γένη ἐπὶ γῆς, πολλὰ δὲ πλήθη ἀνθρώπων ἐπέδειξε (lat. S. 11 Z. 28 ff.).

**12** (Buch VII). Qui ad fabricationem omnium quattuor elementorum diversitate composita ex contrariis et repugnantibus cuncta perfecit.

CA VII 34 S. 428 Z. 7: ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων διαπλάσας αὐτῷ (scil. τῷ ἀνθρώπῳ) τὸ σῶμα. VIII 12 S. 500 Z. 22: (τὸν ἄνθρωπον) κόσμου κόσμον ἀναδείξας . . . διὸ καὶ πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ . . . τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

Novatian trin. 2: in concordiam elementorum omnium discordantes materias sic conectens, ut ex disparibus elementis ita sit unus mundus ista coagmentata conspiratione solidatus, ut nulla vi dissolvi possit usw.

**13** Solus omnium gubernator ac princeps, solus imperator ac dominus.

CA S. 496 Z. 18: τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἄναρχον ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον u. ä. ö. S. 428 Z. 18: παντοκράτορ.

Min. Fel. 18, 7 cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem . . . qui universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat (auch zu allen folgenden Stellen des Firmicus).

Clem. Rom. S. 126 Z. 26: ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων. S. 140 Z. 6: αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων.

Theoph. I 7: ὁ τῶν ὅλων κύριος. I 4: θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα . . . καὶ διὰ τὸ θέειν ἐστὶν τὸ τρέχειν καὶ κινεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾶν καὶ ζωοποεῖν τὰ πάντα. κύριος δέ ἐστιν διὰ τὸ κυριεύειν αὐτὸν τῶν ὅλων . . . παντοκράτωρ δὲ ὅτι usw. usw.

**14** Cui tota potestas numinum servit.

CA S. 498 Z. 10: ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφίμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις τε καὶ ἐξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους.

**15** Cuius voluntas perfecti operis substantia est (siehe oben S. 293).
CA VII 35 S. 430 Z. 25: *ὅτε γὰρ θέλεις, πάρεστί σοι τὸ δύνασθαι.*

**16** a) Cuius incorruptis legibus conventa natura cuncta substantia perpetuitatis ornavit.
b) Qui omnia necessitate perpetuitatis excolit (excoluit?).
CA 496, 26 ff.?

**17** Tu omnium pater pariter ac mater, tu tibi pater ac filius uno vinculo necessitudinis obligatus.
S. z. B. CA 498, 9: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου.* Vgl. Dieterich Mithrasliturgie S. 156.

## IV

Man muß ähnliche Stellen der klassischen Profanliteratur, wie sie auch Weyman heranzieht, vergleichen, um die ganze Festigkeit der Verbindung zwischen Firmicus und den Christen zu erkennen. Bei Cicero de nat. deor. II 91 f. und 98 (d. h. doch wohl Poseidonios) z. B. findet sich wohl eine ähnliche Lobpreisung des Schöpfers in den Einzelheiten der Schöpfung und die Übereinstimmung geht gelegentlich bis in die Worte (z. B. 98: *adde huc fontium gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium*), aber ganz fremde Dinge stehen dazwischen, andere fehlen; es ist eine gewisse Familienähnlichkeit, die ja ihren natürlichen Grund haben wird,[1] aber nicht jene sprechende in jedem Zuge, die das Gebet des Firmicus und das christliche geradezu zu Zwillingen stempelt. Ähnliches gilt von Seneca Marc. 18 und Helv. 9, 6. Vor allem fehlt an diesen rein kontemplativen Stellen die Gebetsform, die die einzelnen Schöpfungsakte in Form von Relativsätzen oder Partizipien als Apposita von *Deus* (oder wie der Schöpfer sonst genannt wird) bringt.

Gerade hierin zeigt sich dagegen eine gewisse Verwandtschaft des Firmicusgebets mit Formeln der in die Zauberpapyri

[1] Vgl. über den Zusammenhang griechischer und christlicher Gebete neuestens Th. Schermann, Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe (Texte und Untersuchungen XXXIV 26).

eingeschobenen Gebete und Beschwörungen wie *ὁρκίζω σε θεὸν φωσφόρον ἀδάμαστον . . . τὸν πυκνοῦντα τὰ νέφη καὶ ὑετίζοντα τὴν γῆν . . . ὃν ὑμνεῖ ὁ οὐρανὸς τῶν οὐρανῶν . . . τὸν περιθέντα ὄρη τῇ θαλάσσῃ τεῖχος ἐξ ἄμμου καὶ ἐπιτάξαντα αὐτῇ μὴ ὑπερβῆναι . . . τὸν συνσείοντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους . . . τὸν ἐφορῶντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιοῦντα ἔκτρομα τὰ θεμέλια αὐτῆς* usw. (Pap. Paris. 3009, bei Dieterich Abraxas S. 138) oder

*τίς δ' ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα;*
*εἷς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας*
. . . . . . . . . . . . . *καὶ τρομέουσιν*
*οὔρεα σὺν πεδίοις πηγῶν ποταμῶν τε τὰ ῥεῖθρα*
*καὶ βυσσοὶ γαίης καὶ πνεύματα πάντα τὰ φύντα.*
*οὐρανὸς ὑψιφαής σε τρέμει καὶ πᾶσα θάλασσα,*
*κύριε παντοκράτωρ ἅγιος καὶ δέσποτα πάντων,*
*σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεθ' ἅπαντα,*
*ἠελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς*

(nach dem Leydener Papyrus von Dieterich hergestellt Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVI 778f.)[1]. Aber auch hiermit (um auf die Anlehnung der Pariser Beschwörung an Formeln des Alten Testaments[2] u. dgl. nicht erst einzugehen) hat Firmicus weder im Ausdruck noch in der Anordnung noch in der Auswahl der einzelnen Aussagen solch starke Verknüpfungen wie mit der Liturgie der CA.

## V

Firmicus war entweder Christ in aller Form, bereits als er seine Astrologie schrieb, oder mit dem Christentum mindestens innig vertraut, wie er sich ja auch von anderen Kulten seiner Zeit nach Ausweis der apologetischen Schrift genaue Kenntnis

[1] Papyr. Brit. Mus. XLVI (bei Kenyon) Z. 473ff.: *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν . . . καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν συστήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ σαλεύων τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους.* Auch in Schermanns oben S. 302 Anm. zitierter Schrift finde ich nichts weiter, was hier in Betracht käme.

[2] Siehe Dieterichs Nachweise.

verschafft hatte. Welche von beiden Möglichkeiten man annimmt, jedenfalls haben wir es mit einem höchst charakteristischen Fall von religiösem Synkretismus zu tun. Neben dem christlichen Formular, mit dem zu Anfang von Buch V (S. 280, 4) und Buch VII der *quicumque es deus* angerufen wird, steht nicht nur die Bezeichnung des Astrologen als *antistes Solis ac Lunae et ceterorum deorum, per quos terrena omnia gubernantur* (II 30, 2 S. 85, 21), sondern auch das große Gebet für Kaiser Constantin am Schlusse von Buch I, das sich an die sieben 'Planeten' richtet, zu denen *Sol optimus maximus* (S. 38, 6) und *Iuppiter Tarpeiae rupis habitator* (S. 38, 16) zählen.

Und darin liegt das Eigenartige dieses Falles. Denn daß gläubige Christen sich der Astrologie ergeben, ist trotz Augustins ebenso scharfer wie glänzender Polemik oft genug dagewesen — nur haben sie dann eben den Planeten die göttliche Natur abgesprochen.[1]) Ich möchte keine Beispiele dafür häufen: an den Hermippus z. B. denkt jeder; anderes bei Krumbacher, Byzant. Liter.[2] S. 627. Auch auf den Stephanus philosophus im Catalogus cod. astrol. II 181 ff. sei verwiesen (Anfang des 8. Jahrh.), der den Satz aufstellt: *εἰ δέ τις τὰς τούτων ἐνεργείας ἀνατρέπειν ἐπιχειρήσαι, εὐθὺς τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἀρνητὴρ γίγνεται. ταὐτὸ γάρ ἐστι τούτῳ τὸ λέγειν ταῦτα μάτην παρὰ τοῦ θείου λόγου προῆχθαι* usw. (S. 183, 34 ff.), worauf S. 185 ein Abschnitt folgt: *ὅτι οὐκ αὐτεξουσίᾳ οἱ ἀστέρες ἐνεργοῦσιν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως.* Aus neuerer Zeit habe ich Entsprechendes in den Mitteilungen der Schles. Gesellschaft für Volkskunde IX S. 38 erwähnt und setze hier wenigstens einiges aus der Widmung eines in seiner Zeit hochberühmten Werkes, der Astrologia Gallica des Jean Baptiste Morin (Haag 1661, darin das Horoskop Ludwig XIV., Richelieus usw.), her: Epistula dedicatoria ad regem regum et dominum dominantium Iesum Christum filium dei. . . . Tu enim

---

[1] Vergl. Boll Neue Jahrbücher 1908 I S. 109 (besonders Anm. 2).

me fecisti . . . non Atheum, non Idololatram, non Mahumetanum, non Iudaeum, sed Christianum; non Haereticum, non Schismaticum, sed Catholicum . . . Tu hoc opus Astrologiae . . . ad honorem tuae infinitae sapientiae . . . absolvere mihi dedisti mentemque meam ad te perpetuo attendere voluisti, ne quid contra supercoelestem tuam doctrinam veramque Religionem scriberem usw.[1]

---

[1] Cardanus hatte das Horoskop Christi aufgestellt und Morin verteidigt das in seiner Vorrede S. XXI. Die Vorrede ist überhaupt das, was an dem fürchterlichen Wälzer allein noch ein gewisses Interesse bietet, z. B. in der Polemik gegen Gassendi, der die Astrologie angegriffen hatte wie einst die Akademiker. — Um zum Schluß noch einmal zu Firmicus zurückzukehren, sei die Stelle S. 14, 2 ff. Ziegl. hier verbessert. Die platonische Dreiteilung der Seele ist undenkbar, sagt F.: *si dividitur anima . . ., dissoluto ordine suo incipit esse quod fuerat.* Den richtigen Sinn gibt *desinit* statt *incipit*, aber wer wird das glaublich finden? Weyman bringt in der Rezension von Ziegler drei Stellen aus christlichen Schriftstellern mit *incipit esse quod non erat, desinit esse quod fuerat* (Optat. Milev. V 7) u. ä. und schlägt daher vor *incipit esse quod non fuerat.* Das ist unannehmbar, weil es den Rhythmus des Satzschlusses stört (— ◡ — $\underset{-}{\smile\smile}$ ◡). Das Richtige geben Weymans Parallelen ohne weiteres an die Hand: *incipit ⟨esse quod non erat, desinit⟩ esse quod fuerat.*

# Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie

Von **Otto Gilbert** in Halle a. S.

Daß die ionischen Philosophen — Thales, Anaximander, Anaximenes von Milet, Heraklit von Ephesus — einen Hylozoismus und Pantheismus vertreten, ist die allgemeine Annahme. So bezeichnet z. B. Zeller, Philosophie der Griechen 1⁵, 672 f. Heraklits Spekulation als „ausgesprochenen Pantheismus". Doch hat man noch niemals im einzelnen nachzuweisen unternommen, wie jene Forscher in ihren Schriften diese ihre pantheistische Grundanschauung in deren Konsequenzen entwickelt und zum Ausdruck gebracht haben. Es wird daher ein Versuch, die grundlegenden Gedanken und deren logische Folgerungen aus den eigenen Aussprüchen der ionischen Denker, wie aus den über ihre Lehre erhaltenen Referaten wieder herzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen, als berechtigt anerkannt werden müssen.[1]

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Grundgedanken, auf den sich das ganze System der vier Denker aufbaut, so wurzelt derselbe in der Einheit, der Einheitlichkeit der Materie. Die ganze Erscheinungswelt in all ihrer Verschiedenheit und Wandelbarkeit ist aus einer einzigen Grundsubstanz hervorgegangen, deren Entwicklung aus sich selbst die mannigfachen Stofformen hervorbringt, in denen die Materie tatsächlich ge-

---

[1] Ich zitiere im folgenden nach Diels *Fragmente der Vorsokratiker,* 1. Aufl. Berlin 1903; 2. Aufl. 1906/07. Ich verweise zugleich im allgemeinen auf meine Abhandlungen: *Ionier und Eleaten* im *Rhein. Mus.* Bd 64, 181 ff. und *Heraklits Schrift* περὶ φύσιος in den *Jahrb. f. d. klass. Altertum* Bd 23, 161 ff.

schieden erscheint. Die entscheidenden Definitionen des Aristoteles οὐρ. Γ 1. 298ᵇ 29 ff.; μεταφ. Α 5. 983ᵃ 24 ff. betonen bestimmt diese Lehre von der Einheit einer, allen Dingen zugrunde liegenden, Substanz, eines ἕν, aus dem alles, was existiert, entsteht: es ist somit alles, d. h. alle Dinge der Welt, nur die μετασχημάτισις oder die πάθη dieser einen οὐσία oder φύσις, als des ὑποκείμενον, des stofflichen Substrats. Der Stoff ist und bleibt demnach einheitlich: er unterscheidet sich in seinen einzelnen Entwicklungsphasen nur durch die sich wandelnde Struktur, indem er — aus eigener Kraft — sich bald fester zusammenschließt, bald loser sich gestaltet, und, diesen verschiedenen Zuständen entsprechend, mit verschiedenen Namen, als Erde, Wasser, Luft, Feuer, bezeichnet wird. Daher alle Berichterstatter gleich dem Aristoteles stets das γίγνεσθαι aller Dinge ἐξ ἑνός betonen. So sagt Theophrast bei Aetius 1, 3, 1. 3. 4. 11, daß nach der Lehre der Ionier alles aus dem einheitlichen Grundstoffe entstehe und in eben diesen sich seinerzeit zurückbilde; der Verfasser der Schrift περὶ φύσιος ἀνθρώπου (Hippokrates ed. Littré 6, 32) sagt gleichfalls von den Ioniern ἕν τι εἶναι ὅ τί ἐστι καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν; Diogenes von Apollonia, der auch seinerseits das ionische Dogma vertritt, betont (fr. 2 Diels) πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι; Sextus Emp. adv. mathem. 10, 315 definiert die ionische Lehre mit den Worten ἐξ ἑνὸς δὲ γεγενῆσθαι τὰ πάντα θέλουσιν. Daher es nach der Lehre der Ionier überhaupt kein wirkliches Entstehen und Vergehen gibt, sondern alles nur auf ἀλλοίωσις oder ἑτεροίωσις eben jenes Grundstoffs beruht: vgl. darüber meine meteorologischen Theorien 254 ff.

Wenn sich hiernach die ionische Weltanschauung als ein konsequenter Monismus darstellt, so gestaltet sich derselbe nun dadurch zum Pantheismus, daß die aller kosmischen Entwicklung zugrunde liegende einheitliche Substanz zugleich als das Göttliche, die Gottheit schlechthin, erfaßt worden ist.

So sagt Aristoteles von dem ἄπειρον des Anaximander φυσ. Γ 4. 203ᵇ 13 τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον; die Luft, welche Anaximenes als die Urform der Materie und als die bleibende Substanz aller Stoffentwicklung ansieht, wird von Theophrast bei Aetius 1, 7, 13 bestimmt als ὁ θεός charakterisiert; und dem Anaximenes schließt sich hierin wieder Diogenes von Apollonia an, der von seinem Luftstoffe, als der Grundsubstanz, (fr. 5 Diels) sagt: αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι (hdschr. ἔθος, von Usener in θεός verb.; vgl. dazu Aetius 1, 7, 17); für Heraklit wird das Feuer — weil in seiner Lehre die Weltsubstanz bildend — das Göttliche schlechthin (Aetius 1, 7, 22); die Schule des Thales endlich erkennt in dem Wasser (Aetius 1, 7, 11) die göttliche Substanz aller Dinge (δύναμιν θείαν κινητικήν) Indem sich also diese göttliche Grundsubstanz der Welt — sei dieselbe als Wasser, Luft oder Feuer, oder sei sie als ein noch ungeschiedener Urstoff (ἄπειρον oder ἀόριστον) gefaßt — aus sich heraus entwickelt und somit alle Stoffwandlungen nur Entwicklungsphasen und verschiedene Zustände jener göttlichen οὐσία sind, gestaltet sich die ganze kosmische Evolution zu einer Entfaltung der Gottheit; alle Dinge, weil aus demselben einheitlichen göttlichen Grundstoffe hervorgegangen, haben Anteil an der Substanz und damit zugleich an der Gottheit. Der ionische Monismus wird damit zum Pantheismus.

Ist hiermit der Grundgedanke gezeichnet, aus dem alle ionischen Lehrsysteme, trotz ihrer Verschiedenheit in der Auffassung des Grundstoffes, hervorgegangen sind, so fragt es sich nun, ob wir noch genauer den Weg erkennen können, auf dem die ionischen Denker die göttliche Substanz sich allmählich in die Einzeldinge umbilden lassen. Hierfür ist ein Ausspruch Anaximanders entscheidend, den uns Simplicius in seinem Kommentar zu Aristoteles' Physik (p. 24, 18 ff. Diels) aus Theophrasts φυσικαὶ δόξαι (Doxogr. p. 476) erhalten hat und welcher uns einen tiefen Blick in die Weltanschauung jenes Forschers tun läßt. Die Worte lauten: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις

*ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Sehen wir, was Anaximander in diesen Worten sagen will. Zunächst ist klar, daß *τὰ ὄντα*, d. h. die Einzeldinge der Erscheinungswelt, in ihrer Existenz auf andere Faktoren zurückgeführt, aus anderen Substanzen oder Stoffen hergeleitet werden. Denn daß unter den Dingen, aus welchen (*ἐξ ὧν*) die *ὄντα* entstehen und in welche (*εἰς ταῦτα*) sie sich wieder auflösen, Stoffe oder Substanzen zu verstehen sind, welche über den Einzeldingen stehen, und nicht etwa andere Einzeldinge, ist klar: denn alle Einzeldinge — namentlich die organischen Bildungen von Pflanze und Tier — gehen tatsächlich bei ihrer *φθορά* nicht in andere Einzeldinge über, sondern lösen sich in ihre Urbestandteile, in ihre Elemente auf. Es kann also der Ausspruch Anaximanders nur den Sinn haben, daß die Einzeldinge aus den Grundstoffen, den Elementen entstehen und in eben diese sich wieder auflösen. Als Grundstoffe Anaximanders, welche sich zunächst aus dem einheitlichen *ἄπειρον* entwickeln, kennen wir aber die vier Elemente: vgl. meine meteorol. Theorien S. 44 und Aristot. *φύσ.* Γ 5. 204[b] 22 ff. Denn da die Worte *ἐξ ὧν — εἰς ταῦτα* bestimmt auf die Existenz mehrerer Stoffe hinweisen, aus welchen die Einzeldinge hervorgehen und in die sie sich wieder auflösen, so kann nicht an das *ἄπειρον* selbst gedacht werden, sondern es können nur die aus diesem in einer ersten Evolutionsphase ausgeschiedenen vier Elemente verstanden werden, welche so als die Mittelstufen zwischen die Grundsubstanz des *ἄπειρον* und die Einzeldinge treten.

In dieser Auffassung stuft sich die Existenz der aus der Ursubstanz entstehenden Gebilde gradweise ab. Denn da Anaximander ein Vergehen des ganzen Kosmos annahm (Aetius 1, 3, 3), indem sich alles wieder in das *ἄπειρον*, als in die einheitliche Substanz, zurückbildet, so können die vier Elemente, als die Grundformen der entwickelten Materie, nur so lange be-

stehen bleiben, als der Kosmos selbst Bestand hat. Es ist also allein die Grundsubstanz, das ἄπειρον, ewig und unvergänglich (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος Arist. φυσ. Γ 4. 203[b] 13); nach Bildung des Einzelkosmos sind es sodann die vier Elemente, welchen eine bleibende Existenz zukommt, solange eben der Kosmos in seinem Bestande sich erhält; die Einzeldinge dagegen, welche wieder aus den vier Elementen hervorgehen, haben nur Anspruch auf eine vorübergehende Existenz, da sie nach einer längeren oder kürzeren Spanne Zeit sich wieder in die elementaren Grundstoffe, aus denen sie hervorgegangen, zurückbilden. Sie zerfallen in ihren Zusammenhängen und werden wieder, was sie einst gewesen, Erde und Wasser, Luft und Feuer.

Dieses stufenweise Abwärtssteigen der Substanz, wie es sich in der Absolutheit der Existenz einerseits — im ἄπειρον — in der größeren oder geringeren zeitlichen Begrenzung anderseits — in den Elementen und in den Einzeldingen — ausspricht, tritt noch schärfer und charakteristischer uns entgegen, wenn wir auf das persönliche Leben der Stoffgebilde und auf ihren Anteil an der Gottheit blicken. Aus der Fassung der Worte Anaximanders ergibt sich, daß derselbe durchaus noch auf dem Standpunkte animistischer Weltanschauung steht; jedes Einzelgebilde führt noch ein persönliches Leben. Und ebenso nimmt alles und somit auch jedes Einzelding, wie wir gesehen haben, teil an der Gottheit. So konnte Anaximander den ganzen Kosmos oder οὐρανός in seiner Gesamtheit als θεός bezeichnen (Aetius 1, 7, 12; Cic nat. deor. 1, 10, 25). Aber es ist anderseits doch klar, daß die vergänglichen Dinge, von denen Anaximander als charakteristisch nur die ἀδικία auszusagen weiß, einen weit geringeren Rang beanspruchen dürfen als das ἄπειρον in seiner Göttlichkeit schlechthin. Die Folgerung ist unabweislich, daß die Substanz in ihrer Entwicklung in die Einzelelemente und aus diesen wieder in die Einzeldinge an ihrer Absolutheit graduelle Einbußen erleidet: je tiefer sie

hinabsteigt in die irdische Welt, desto mehr büßt sie an persönlichem Leben wie an Göttlichkeit ein.

Um das zu verstehen, müssen wir auch den zweiten Teil des Ausspruchs Anaximanders einer genaueren Betrachtung unterziehen. Es heißt hier von den *ὄντα*: *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Die Dinge, als lebende und persönliche Wesen gefaßt, stehen gegeneinander im Zustande der Feindschaft: das *ἀλλήλοις* wird zwar in der Aldina ausgelassen, steht aber handschriftlich fest und ist unantastbar. Der Sinn der Worte kann also nur der sein, daß die Dinge sich gegenseitig schädigen und berauben. Wie dieses zu verstehen, scheint mir klar zu sein. Denn fast immer treten uns die Einzeldinge in der Welt als aus verschiedenen Grundelementen zusammengesetzt entgegen, und diese Hereinziehung fremder Stoffe in die eigene Wesenheit erscheint wie ein widerrechtliches Aneignen fremden Guts, eine *ἀδικία*. Von diesem Standpunkte aus hat Anaximander das ganze Getriebe der Welt aufgefaßt: es ist ein Kampf- und Raubzustand, welcher das ganze kosmische Werden beherrscht. Kann überall da, wo die Einzelelemente nicht geschieden für sich erscheinen, sondern die Dinge aus verschiedenen Grundstoffen zusammengesetzt sind, von einer Aneignung fremden Stoffs gesprochen werden, so läßt sich diese Auffassung eines Raubes überall durchführen. Im animalischen Körper z. B. eignet sich der Erdstoff, den man als das eigentliche Substrat und als den ersten Grundstoff bezeichnen kann, die übrigen Elemente im Aufbau des Leibes an (vgl. dazu meine meteorolog. Theorien S. 332ff.): im Tode muß er dieselben wieder freilassen, indem sie sich nun wieder mit ihren Grundstoffen vereinen, Wasser mit Wasser, Luft mit Luft, Feuer mit Feuer. Die Bildung der Wolke vollzieht sich — um noch ein anderes Beispiel anzuführen — in der Weise, daß das Luftelement einen Teil des Wassers an sich zieht, das letztere also um einen Teil seines Stoffes und Volumens beraubt, um denselben

für sich zu verwenden. Dieser Raub aber soll nicht bleibend sein: die Luft oder die Wolke muß nach der Ordnung der Zeit ihren geraubten Wasserbestandteil wieder hergeben und umgekehrt in der Umbildung von Luftteilen in Wasser Buße für ihr widerrechtliches Tun geben. Die Zeit ist es, welche einen Ausgleich aller dieser *ἀδικίαι* vornimmt, daher Anaximander eben die Ordnung der Zeit entschieden betont. Die *φθορὰ κατὰ τὸ χρεών* wird im folgenden *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* erklärt; die *φθορά* ist eben *δίκη καὶ τίσις τῆς ἀδικίας*: weil die kosmischen Gebilde für ihr Unrecht Strafe und Buße geben müssen, gehen sie zugrunde. Damit tritt aber dem tatsächlich bestehenden Kampf- und Raubzustande der Welt eine höhere sittliche Ordnung gegenüber und diese letztere kann nur auf *τὸ θεῖον* schlechthin, das absolut Göttliche des *ἄπειρον*, zurückgeführt werden.

So vollzieht sich die ganze kosmische Entwicklung in abstufender Folge. Zwar ist der Kosmos in seiner Gesamtheit von Bewegung und Leben, wie von persönlichem Wesen und Anteil an der Gottheit erfüllt: aber dieses persönliche und göttliche Leben stuft sich, je weiter es sich von dem Urquell der Gottheit entfernt, mehr und mehr ab. Denn indem sich das göttliche *ἄπειρον* in die vier elementaren Stoffe scheidet, und indem es diesen, als Einzelpersönlichkeiten, die Freiheit des Handelns läßt, öffnet es damit dem Unrechte, der *ὕβρις*, Tor und Tür. Ist und bleibt die ewige Einheitssubstanz der göttliche Gesamtwille der höheren Weltordnung, so treten ihm nun in den Einzelwillen der Elemente und weiterhin in den freien Entscheidungen der aus diesen sich bildenden Einzeldinge Widerstände und Hemmungen entgegen, die damit zugleich zu sittlichen Verfehlungen dieser Sonderpersönlichkeiten werden.

Dieselbe Weltanschauung, wie wir sie hier von Anaximander haben nachweisen können, vertritt auch sein Schüler Anaximenes. Hippolytus berichtet ref. 1, 7, 1 von seiner Lehre *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ*

*τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων*. In dem Ausspruche, daß aus dem göttlichen Urstoffe alles, was je geworden ist, wird und werden wird, entsteht, wird mit voller Klarheit zum Ausdrucke gebracht, daß der ganze Kosmos in all seinen Einzelerscheinungen eine Evolution der Gottheit ist. Da aber die Worte *τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα* schon alles umfassen, was existiert und je existieren wird, so kann man in den folgenden Worten *καὶ θεούς* ff. nicht etwas Neues und Weiteres erkennen: sie können nur als Erklärung und Scheidung jener ersten Worte verstanden werden. Während der Ausspruch *τὰ γινόμενα* ff. die kosmischen Gebilde einfach nach ihrer Existenz allgemein charakterisiert, erklärt der zweite Teil des Satzes *καὶ θεούς* ff. dieselben nach ihrer näheren oder entfernteren Stellung zur göttlichen Grundsubstanz, dem *ἀήρ*. Hier werden offenbar zwei Phasen unterschieden: einmal *θεοὶ καὶ θεῖα*, sodann *τὰ λοιπά*. Die erste Entwicklungsphase aus der *ἀρχή* des *ἀήρ* schafft *θεοί* (*καὶ θεῖα*), dagegen gehen *τὰ λοιπά*, d. h. *τὰ ὄντα*, die Einzeldinge, aus den *ἀπόγονοι*, d. h. aus eben den *θεοί*, hervor. Damit werden die *θεοί* als die unmittelbar von dem *ἀήρ* erzeugten, als seine Söhne charakterisiert, während *τὰ λοιπά*, die Einzeldinge, erst in zweiter Linie aus der Grundsubstanz stammen, da sie nicht direkt vom *ἀήρ* selbst, sondern von den aus diesem hervorgegangenen *θεοί* abgeleitet werden. Wer sind nun diese *θεοί*, die als Söhne und Erzeugte des göttlichen *ἀήρ* bezeichnet werden? Da wir wissen (vgl. meine meteorol. Theorien 44f.), daß Anaximenes die andern drei elementaren Grundstoffe in direkter Evolution aus der Grundsubstanz hervorgehen ließ, so ist damit von selbst eine Identifikation eben dieser Elemente mit den *θεοί* gegeben: jedenfalls müssen dieselben in erster Linie unter den *θεοί* verstanden werden. Und diese unsere Auffassung des Berichtes Hippolyts wird durch Ciceros Angabe bestätigt, welcher Acad. 2, 37, 118 sagt: Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur

definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Man wird unschwer in dieser Scheidung der drei Grundstoffe einer-, der omnia anderseits die beiden von Hippolyt hervorgehobenen Phasen θεοί καὶ θεῖα und τὰ λοιπά erkennen. Und damit stimmen wieder die Worte Augustins de civit. dei 8, 2 überein, welcher von Anaximenes sagt: qui omnes rerum causas aeri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. Die Götter, welche hier aus dem aer als ihrer ἀρχή hervorgehen, können wieder nur die andern drei Elemente — wenigstens in erster Linie — sein: da aber zugleich omnes rerum causae auf die Grundsubstanz zurückgeführt werden, so können die res, τὰ ὄντα des Anaximander, eben nur als von den Elementen in einer zweiten Entwicklungsphase hervorgebracht erklärt werden. Auch Anaximenes faßt also alle Dinge als persönlich, d. h. er steht gleich dem Anaximander auf dem Standpunkte animistischer Weltanschauung; und er läßt nicht minder auf dem Wege einer stufenweisen Evolution alle kosmischen Bildungen aus der göttlichen Grundsubstanz entstehen. Damit wird wieder der ganze Kosmos mit der Gottheit verknüpft und erhält selbst, da alles auf einer Umbildung des göttlichen Einheitsprinzips beruht, Anteil an der Gottheit: aber dieser Anteil stuft sich ab, je weiter die Entwicklung von der ἀρχή selbst sich entfernt.

Und dem Anaximenes folgt wieder Diogenes von Apollonia. Ist für ihn gleichfalls der ἀήρ (fr. 5 Diels) der alles regierende und beherrschende und gibt es nichts, was nicht teilhat an ihm, da der ganze Kosmos in all seinen Einzelteilen wieder nichts anderes ist als die Umbildung und Ausgestaltung eben jenes einen Grundstoffs, so wird damit bestimmt ausgesprochen, daß die ganze kosmische Entwicklung die Selbstentfaltung des Gottesprinzips ist. Anderseits aber hebt auch Diogenes den Unterschied der Einzeldinge gegenüber der Grundsubstanz hervor, der sich vor allem (fr. 2) in der zeitlichen Begrenzung

der Existenz jener ausspricht, während die ἀρχή allein (fr. 7) ewig und unsterblich ist. Auch Diogenes muß also den Kosmos sich stufenweise aus der einheitlichen göttlichen Grundsubstanz haben entwickeln lassen: aber je tiefer diese sich entfaltende ἀρχή in die Dinge herabsteigt, desto mehr büßt sie von ihrer Absolutheit und Göttlichkeit ein.

Dieselbe Weltanschauung findet endlich auch in Heraklits Schrift ihren Ausdruck. Ist nach seiner Lehre das Feuer, d. h. in antiker Auffassung die Materie in ihrer losesten und feinstteiligen Struktur, die ἀρχή, aus der alles was überhaupt existiert, durch allmähliche Verdichtung entsteht, so wird damit der Kosmos in all seinen Einzelbildungen wieder zu einer Entwicklung des Gottesprinzips, der göttlichen Grundsubstanz selbst. So kann es vom Feuer Heraklits Simplic. *φυσ.* 24, 1 ff. heißen *ἐκ πυρὸς ποιεῖ τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει*; Aetius 1, 3, 11 *ἐκ πυρὸς πάντα γίνεσθαι*; 1, 7, 22 *τὸ πῦρ — δημιουργὸς τῶν ὄντων*; wie auch Heraklit selbst. fr. 90 sagt *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων.* Wenn so die ganze kosmische Entwicklung auf einem *ἀλλοιοῦσθαι* des *πῦρ* beruht (Hippol. 9, 10), so treten doch wieder die Elemente selbst — Luft, Wasser, Erde — als die ersten und unmittelbarsten Schöpfungen der Feuersubstanz und als die lebendig und persönlich gefaßten Grundstoffe uns entgegen. So kann es heißen fr. 76 *ζῇ πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.* Damit soll nicht gesagt werden, daß der eine Grundstoff als solcher, in seiner Gesamtheit, dem andern Platz macht, sondern nur, daß Teile des einen Grundstoffs in dem ewigen Kreislaufe des Naturprozesses in den andern Grundstoff übergehen. Indem aber Heraklit hier die elementaren Grundstoffe wieder als einheitliche und persönliche Bildungen faßt, stellt er dieselben offenbar gleichfalls als Mittler und Vermittler zwischen die Einheitssubstanz und die Vielheit der Einzeldinge, *ὄντα* und *πάντα*; er muß also auch seinerseits, gleich dem Anaximander

und dem Anaximenes, diesen Grundformen der Stoffevolution in erster Linie göttlichen Charakter gegeben haben. Wie sehr aber Heraklit gerade das Abwärtssteigen der göttlichen Substanz und damit ihr Verlieren an Kraft und Göttlichkeit betont hat, das habe ich in den Jahrbüchern für das klassische Altertum Bd 23, 166 ff. nachzuweisen gesucht.

So dürfen wir als die Einheitslehre aller ionischen Forscher das Dogma von der einen und einheitlichen göttlichen Grundsubstanz und ihrer allmählichen und stufenweisen Evolution in die Gebilde des Kosmos aufstellen. Aus dem göttlichen Urquell, in dem die höchste Potenz schaffenden Energiestoffes in persönlicher Konzentration vereinigt ist, flutet ein schöpferischer Strom belebten und belebenden Stoffes und bildet zeugend und formend in einem ersten Schöpfungsakte die Grundstoffe, welche damit zu den persönlichen Erzeugten und Trägern der Gottheit werden. Und indem aus diesen persönlich gefaßten Strömen göttlicher Substanz wieder alle Einzelbildungen des Kosmos in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit hervorgehen, gestaltet sich die Welt zu einer Selbstentfaltung und einheitlichen Schöpfung der Gottheit. Es hat somit zwar alles teil an der Gottheit und an der Persönlichkeit: aber je weiter der Gottesstrom persönlichen Lebens seine Wellen treibt, desto mehr trübt er sich. Es ist nicht mehr die volle, unmittelbar göttliche, nicht mehr die ungetrübt reine Substanz, welche sich in den vielen Einzeldingen offenbart: dieselbe verliert von ihrer göttlichen Kraft und Wesenheit, sie sinkt zu unvollkommeneren Formen herab und gibt so zugleich, indem sie jedem Einzelwesen und Einzeldinge die Freiheit des Wollens und Handelns läßt, Raum der ὕβρις, der ἀδικία, dem Bösen.

Wenn so in der Lehre der Ionier die einheitliche Grundsubstanz der Welt als das absolut Göttliche, die elementaren Grundstoffe als göttliche Persönlichkeiten erscheinen — Anaximenes nennt sie θεοί —, so liegt die Frage nahe, ob diese als Einzelgötter gefaßten Stoffbildungen mit bestimmten

Göttern des Volksglaubens in Beziehung gebracht worden sind. Um die Beantwortung dieser Frage zu ermöglichen, mag es gestattet sein etwas weiter auszuholen.

Die Gleichsetzung der Grundstoffe oder bestimmter sich gleich bleibender Stoffverbindungen mit einzelnen Göttern des Volksglaubens war zur Zeit der ionischen Denker keineswegs unbekannt oder ungewöhnlich. Wir haben hierfür das interessante Beispiel des Theagenes von Rhegium, dessen *ἀκμή* in die Regierungszeit des Kambyses 529—522 gesetzt wird. Porphyrius berichtet über ihn in den Scholia *B* zu Homer *Υ* 67 (ed. Schrader 1, 240, 14), daß derselbe — die Götterkämpfe der Ilias allegorisch durch die *ἐναντίωσις* aller der *στοιχεῖα, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν*, erklärt habe, wie er nicht minder schon einzelne Gottesgestalten als Abstraktionen — so Athene als *φρόνησις*, Ares als *ἀφροσύνη*, Aphrodite als *ἐπιθυμία*, Hermes als *λόγος* — gedeutet habe. Denselben Standpunkt vertreten auch die Kosmologen. Auf alle diese einzugehen, würde zu weit führen: nur die Schrift des Pherekydes von Syros möge hier etwas näher betrachtet werden, die durch den Fund der Grenfell-Hunt Greek Papyri Ser. II no. 11 (über den Diels Berl. Sitzungsber. 1897, 144ff.; Fragm. d. Vorsokr. 2. Aufl. 507f.) ein besonderes Interesse gewonnen hat. Seine Schrift *Πεντέμυχος* (vgl. dazu die *πέντε πτύχες* *Σ* 481) ist offenbar nach den fünf Welträumen benannt, die er als *μυχοὶ καὶ βόθροι καὶ ἄντρα*, mit Türen und Toren versehen, auffaßte (Porphyr. antr. nymph. 31), in denen er sich die Weltstoffe und Weltpotenzen verborgen hausend dachte. Den fünf Welträumen entsprechen die fünf Weltmächte, die aber ihrerseits wieder den fünf Stofformen entsprechen, in welche der Kosmos geschieden ist. An die Spitze aller kosmischen Entwicklung stellte Pherekydes *Ζάς* und *Χθονίη*, in denen wir unschwer die personifizierten *Οὐρανός* und *Γῆ* erkennen können (über deren Bedeutung vgl. meine Meteorolog. Theorien 327ff.). Gleichzeitig mit diesen Weltprinzipien setzte Pherekydes *Χρόνος*,

d. h. das Prinzip aller zeitlichen und genetischen Evolution: aus ihm gehen (Eudemus fr. 117 bei Damasc. 1, 321 Ruelle) *πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ* hervor. Damit sind die fünf Weltenstoffe und Weltenpotenzen, und damit zugleich die fünf *μυχοί* oder Weltenräume gegeben: außer der Erde erscheinen hier die Elemente Wasser, Feuer, Luft (*πνεῦμα*). Wenn außer diesen vier, später allgemein anerkannten, Elementen als fünfte Macht noch *Ζάς*, von Hermias irris. 12 (Doxogr. 654) als *αἰθήρ* erklärt, erscheint, so ist das nicht auffallend: auch die Pythagoreer haben den Äther als wesentlich verschieden vom Feuer aufgefaßt, und Aristoteles ist den letzteren hierin auch seinerseits gefolgt. In *Ζάς—αἰθήρ* wird offenbar die höchste Weltregion erkannt, der dann im *πῦρ* die Feuersphäre der Gestirne untergeordnet wird, während die Sphären der Erde und des Wassers gegeben sind. Nur betreffs des *πνεῦμα* scheint Pherekydes eine Auffassung zu vertreten, die sich von der gewöhnlichen Fixierung der Luftregion in interessanter Weise unterscheidet. Denn die von Origenes c. Cels. 6, 42 aus Pherekydes' Schrift überlieferten Worte *κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρίη μοῖρα· φυλάσσουσιν δ' αὐτὴν θυγατέρες Βορέου Ἅρπυιαί τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ* werden sich schwerlich anders deuten lassen, als daß der Tartarus, d. h. die unter dem Erdkörper befindliche Sphäre, der eigentliche *μυχός* des *πνεῦμα* — des als fünfter Weltstoff bei Damascius a. a. O. genannten Luftelementes — sei. Aus dieser ihrer eigentlichen Wohnstätte kommen die Winde — d. h. die Luft in ihrer Bewegung — zeitweilig auf die Oberwelt; daher Pherekydes die *θύρας* und *πύλας* hervorhebt (Porphyr. a. a. O.), durch welche eben die *μυχοί* gegeneinander abgeschlossen oder geöffnet werden können.

Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß wir in der Darstellung des Pherekydes den Versuch zu erkennen haben, die gegeneinander geschiedenen Einzelsphären des Kosmos —

die unterirdische und die irdische, die Hydro-, Atmo- und Feuersphäre — in engere Beziehung zu den verschiedenen Stofformen, Erde, Wasser, Luft, Feuer, zu bringen. Er ist darin ein Vorgänger aller späteren Physiker, die gleichfalls — als der erste nachweisbar Anaximander [Plut.] Strom. 2 — die Elemente an bestimmte Einzelsphären des Kosmos binden. Wenn Pherekydes hierbei die von den Ioniern einheitlich gefaßte Feuersphäre in die Räume des *αἰθήρ* und des *πῦρ* scheidet, so kann das, wie schon bemerkt, nicht auffallen. Jedenfalls ist *Ζάς* oder *Ζεύς* der Vertreter des *αἰθήρ*, und die Angabe Laur. Lyd. mens. 4, 3 *Ἥλιος αὐτὸς* (näml. *Ζεύς*) *κατὰ Φερεκύδην* beruht auf einem Irrtume: Lydus hat nachweisbar (vgl. mens. 2, 7 und dazu Diels Fragm. d. Vors. 2. Aufl. 510, 19) ein gefälschtes Exemplar der Pherekydischen Schrift benutzt, aus der auch jene Identifikation des *ἥλιος* mit Zeus stammt.

Pherekydes hat nun aber, wie die Fragmente und Referate ergeben, die Hauptpunkte der Göttermythen in seine Darstellung hereingezogen: wir können also nicht zweifeln, daß er das Wesen der Götter physikalisch gedeutet hat. Daher kann Theopomp bei Diog. L. 1, 116 (Fr. Hist. Graec. 1, 287 = fr. 66) von ihm sagen *τοῦτον πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι*; während seine Schrift anderseits (Suidas s. v. *Φερεκύδης*; Apollon. Dysk. de pron. fr. 65, 15 Schneider) geradezu als *θεολογία* bezeichnet wird. Wenn daher Aristoteles von den *πρῶτοι θεολογήσαντες* μεταφ. *Α* 3. 983ᵇ 29 spricht, die zugleich *περὶ τῆς φύσεως* handeln; *B* 4. 1000ᵃ von den *περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι*, welche die *ἀρχαί* der Dinge mit bestimmten *θεοί* identifizieren; *Λ* 6. 1071ᵇ 27 ferner die *θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες* erwähnt und *Λ* 10. 1075ᵇ 27 die *θεολόγοι* und die *φυσικοὶ πάντες* zusammenfaßt; endlich *μετεωρ.* *B* 1. 353ᵃ 35 die *ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας* wieder mit physikalischen Fragen beschäftigt sein läßt und den Pherekydes und *ἕτεροί τινες μεταφ.* *N* 4. 1091ᵇ 4 als diejenigen bezeichnet, welche Mythisches und Physikalisches

zu vereinigen suchen, so dürfen wir aus all diesen und anderen Angaben den Schluß ziehen, daß die eigentliche physikalische Forschung — wie sie von den ionischen Philosophen scheinbar zuerst vertreten wird — aus der theologischen hervorgegangen ist: die ältere, als theologisch charakterisierte Forschung hat schon ihrerseits in den verschiedenen Stofformen des Kosmos göttliche Persönlichkeiten erkannt und diese letzteren mit bestimmten Einzelgöttern des Volksglaubens identifiziert. Sehen wir nun, ob auch die ionischen Philosophen selbst noch diese Tendenz vertreten.

Pherekydes hat aus dem Grunde für uns noch ein besonderes Interesse, weil wir es als sicher ansehen dürfen, daß Heraklit die Schrift desselben in Händen hatte. Denn die enge Beziehung des Pherekydes zu Ephesus geht aus der Legende über sein Grab Diog. L. 1, 117f. hervor: mit Ephesus war aber auch Heraklits altes königliches Geschlecht unlöslich verknüpft. Wenn daher Heraklit einen besonderen Teil seiner Schrift als *λόγος θεολογικός* Diog. L. 9, 5 bezeichnete, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er hier die Schrift des Pherekydes, die gleichfalls *περὶ φύσιος καὶ θεῶν* handelte, vor Augen hatte. Denn man kann die Gottheit, auf die sich dem Titel nach dieser *λόγος θεολογικός* Heraklits bezog, nicht in dem Heraklitschen Sinne des *πῦρ ἀείζωον* verstehen, da der erste, über *τὸ πᾶν* handelnde Teil der Schrift die eigentlich physikalische Betrachtung der Welt vorweg genommen hatte. Denn da Welt und Natur nach Heraklit nichts anderes waren als eine Manifestation der Einen Gottheit, so war auch der ganze Welt- und Naturprozeß ohne Begründung und Auslegung des göttlichen Wirkens, d. h. eben der Tätigkeit des Feuers und seiner Wärmeenergie, unverständlich: Heraklit muß also schon im ersten Teile seines Werkes die Bedeutung und das Wesen, wie die Entwicklung und die Metamorphosen der Gottessubstanz gezeichnet haben (vgl. hierzu meine Abhandlung in den Jahrbüchern f. d. klass. Altertum Bd 23, 164ff.).

Hat er daneben noch in einem besonderen Teile die Theologie behandelt, so kann die letztere nur in Beziehung zu den nationalen θεοί stehen, die er somit einer erklärenden oder kritischen Betrachtung unterzog. Nun existiert aber, wie wir sahen, für Heraklit nichts anderes als die Materie: alle Erscheinungen und Zustände der Natur sind die verschiedenen Entwicklungsphasen des einheitlichen Grundstoffes und deren Wirkungen. Hat also Heraklit bestimmte Einzelgötter des Volksglaubens in der Natur und deren Erscheinungen und Zuständen erkannt, so können dieselben nur in Beziehung zu der ursächlichen Gottessubstanz selbst und deren Einzelhypostasen, wie dieselben in den wechselnden Stoffformationen, in den elementaren Bildungen und in den verschiedenen Gebieten und Teilen der Natur und der Welt zur Erscheinung kommen, verstanden werden. Als solche göttliche Hypostasen bezeichnet Epicharm (fr. 8 Diels) ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας, wo also außer den Elementen selbst, Erde, Wasser, Feuer, Luft, für welche letztere die Einzelwinde genannt werden, noch Sonne und Gestirne als θεοί erscheinen: auch Heraklit, wie die ionischen Philosophen überhaupt, müssen für ihre Bestimmungen der θεοί von diesen und ähnlichen feststehenden Bildungen ausgegangen sein.

Wir haben nun noch bestimmte Anzeichen, daß und wie Heraklit die Volksgötter mit seiner Gotteslehre in Verbindung brachte. Es ist nämlich mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Platos Dialog Kratylos sichere Spuren einer Beeinflussung durch Heraklits Lehre aufweist. In dem Streite, ob die Namen der Dinge φύσει, oder ob sie ξυνθήκῃ καὶ ὁμολογίᾳ, bzw. νόμῳ καὶ ἔθει (383 AB; 384 D), entstanden anzunehmen seien, vertritt Kratylos die erstere Alternative, wonach die Namen und Bezeichnungen der Dinge die getreuen Abbilder und Wiedergaben (μιμήματα 414 D; 423; εἰκόνες 432 B; ξύμφωνα 436 C und ähnlich) der πράγματα oder ὄντα seien. Und diese Auffassung der Namen wird wiederholt und bestimmt als Stand-

punkt Heraklits und der Heraklitschen Schule bezeichnet, daher immer von neuem die Übereinstimmung mit Heraklit betont wird: vgl. 401 D *καθ' Ἡράκλειτον*; 402 A *λέγει Ἡράκλειτος*; B *Ἡρακλείτου*; 440 C *οἱ περὶ Ἡράκλειτον*; 440 E *ὡς Ἡράκλειτος λέγει*. Man hat von anderer Seite diese Erklärung der Namen als ein von der Schule der Herakliteer später aufgebrachtes Novum deuten wollen. Es ist aber schwer glaublich, daß die unter Heraklits Namen später blühende Schule völlig neue Lehren sollte aufgebracht haben, die keinen Zusammenhang mit dem Lehrsystem ihres Meisters und keine Begründung in dessen eigenen Ideen und Aussprüchen fanden. Tatsächlich bieten denn auch die Bruchstücke, welche wir von Heraklits Werk besitzen, deutliche Spuren einer Verwertung der Namen für seine Lehre; und diese Überzeugung, daß die Namen und Bezeichnungen der Dinge der echte und wahre Ausdruck des Wesens dieser seien, fügt sich so naturgemäß in seine allgemeine Weltanschauung ein, daß wir nicht zweifeln können, hier tatsächlich die Lehre Heraklits vor uns zu haben. Das wird sich aus folgendem ergeben.

Die in allen Dingen, wenn auch in verschiedenen Graden, lebendige und schaffende Feuer- und Wärmesubstanz ist zugleich die psychische, die vernünftige, die denkende Kraft, welche, dem Kosmos in seiner Gesamtheit wie den Einzelwesen immanent, das Seelen- und Vernunftleben aller zu einem gemeinsamen und einheitlichen gestaltet. Wie aber das Denken des einzelnen in der Rede, in der zusammenhängenden Sprache, im *λόγος*, seinen naturgemäßen Ausdruck erhält, so muß nach Heraklits Auffassung auch die in allen Wesen gemeinsam und einheitlich wirkende und schaffende Gottesvernunft ihren sprachlichen Ausdruck erhalten: und diese natürliche Äußerung ihrer immanenten Wirksamkeit schafft sich die göttliche Denktätigkeit in den Begriffen und in der vernünftigen Rede. Der *λόγος* wird so die Bezeichnung des vernünftigen Denkens, sowie seines Ausdruckes in der Sprache. Die Schöpfung der

Sprache in den feststehenden, von allen angenommenen Begriffen und Bezeichnungen der Wesen und Dinge, der Handlungen und Zustände, ist so die eigenste Tat der in den Seelen der Menschen gemeinsam und gleichmäßig wirkenden einheitlichen Gottesvernunft, die somit in der von allen gleich gebrauchten Sprache ein gemeinsames Band, einen *λόγος ξυνός*, d. h. *κοινός*, schafft (fr. 2). Diese Auffassung der Sprache, und in erster Linie der sie zusammensetzenden Begriffe und Namen, gibt dem Heraklit das Recht, die *ὀνόματα* der *πράγματα* als *φύσει* geschaffen, d. h. als den natürlichen Ausdruck der immanenten göttlichen Vernunfttätigkeit zu fassen und zu erklären. So kann Kratylos, der Herakliteer, im Sinne seines Meisters sagen 438 C: *οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὦ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν.* Es ist nicht menschliches Machwerk, wie es in der Sprache zum Ausdruck kommt, sondern eine höhere Kraft, eben die immanente Gottesvernunft, schafft sich in ihr den natürlichen und damit zugleich notwendigen Ausdruck. So dürfen wir mit Recht behaupten, daß die Lehre, die *ὀνόματα* seien *φύσει* geschaffen und demnach ein Mittel, das Wesen der Dinge zu erkennen, organisch mit der allgemeinen Weltanschauung Heraklits zusammenhängt.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß Heraklit in den Namen der Volksgötter zugleich eine Bestätigung für ihre Realität und nicht minder ein Mittel für die Erschließung ihres inneren Wesens erkannt haben. Dementsprechend werden im Kratylos die Götternamen selbst, 395 E—408 D, wie nicht minder die Begriffe Sonne, Mond, Sterne, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, Horen, Jahr, 408 D—410 D, einer Betrachtung unterzogen, um aus der etymologischen Deutung ihrer *ὀνόματα* Schlüsse auf ihr Wesen zu ziehen. Da hier aber jede Sicherheit fehlt, was auf Heraklit selbst, was auf die Deutungen der späteren Schule zurückgeht, und jedenfalls die meisten dieser

Erklärungen späterer Zeit angehören, so müssen wir es uns versagen, auf diese Deutungen näher einzugehen: wir halten uns an die geringen, aber sicheren Spuren, die uns die Bruchstücke Heraklits selbst liefern.

Hier ist es vor allem bedeutsam, daß Heraklit sein höchstes Gottesprinzip mit dem höchsten Gotte des Volksglaubens identifiziert und hierfür ausdrücklich auf den Namen des letzteren sich beruft. *Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* heißt es fr. 32. Das Zögernde dieses Ausspruchs, „es will nicht und will doch", darf man dahin erklären, daß der Hinweis auf *τὸ ζῆν*, der in dem Namen *Ζήν* liegt, nicht genügend ist, um das Wesen dieses höchsten Weltprinzips zu erschöpfen. Auch Sokrates erklärt in Kratylus' Sinne 396 A f. *Ζῆνα — ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν — δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει.* Daß auch Heraklit tatsächlich auf das *ζῆν* anspielen will, erkennt man daraus, daß er sonst (fr. 120) den gebräuchlicheren Namen Zeus anwendet, gleichfalls zur Bezeichnung seines höchsten Gottes, wie auch die Referate von Zeus als dem höchsten Gotte Heraklits wie selbstverständlich sprechen.

Und in gleicher Weise redet Heraklit von anderen Gottheiten des nationalen Kults in einer Weise, die den Glauben an die wirkliche Existenz derselben voraussetzt. Apollon, Dionysos — Hades treten in bestimmten Aussprüchen als reale, leibhafte und lebende Göttergestalten uns entgegen, deren Wirklichkeit für Heraklit keinem Zweifel unterliegt. Von Dionys und Hades sagt Heraklit fr. 15 *ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν*: und diese Identifizierung der beiden Götter bedarf der Erklärung. Nun ist es bekannt, daß Dionys in Mythus und Kult ebenso Beziehungen zum Lichte wie zum Dunkel, zur Oberwelt wie zur Unterwelt zum Ausdruck bringt. Er heißt *λαμπτήρ* Paus. 7, 27, 3 und zugleich *νυκτέλιος* Paus. 1, 40, 6; Plut. Ei 9. 389 B; er ist *πυριγενής* Diod. 4, 5; Str. 13, 628 und nicht minder *χθόνιος*

Orph. hy. 53, 1. Sein unterirdisches Dasein wurde namentlich in Delphi während der Wintermonate gefeiert, wofür es genügt, auf Preller-Robert 1, 686 ff. zu verweisen. Anderseits aber erklärt Heraklit wiederholt (fr. 57. 67) ὁ ϑεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, mit der bestimmten Motivierung ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως περ ⟨πῦρ⟩: Tag und Nacht sind also nur die wechselnden Erscheinungsformen einer und derselben Gottheit. Und weiter sagt er von der Sonne (fr. 100), daß sie die Trägerin aller μεταβολαί der Natur sei. Aller Wandel von Tag und Nacht sowie aller Wechsel der Jahreszeiten besteht in der ἀλλοίωσις der einen göttlichen Feuer- und Lichtsubstanz. Der Schluß liegt nahe, daß Heraklit — durchaus im Rahmen seiner Gesamtweltanschauung — Dionysos und Hades als die alternierenden Phasen des göttlichen Lichts gefaßt hat. Während Dionysos das letztere in seiner himmlischen Erscheinung und Wirksamkeit darstellt, bringt Hades die Periode des verschwindenden, des sich verbergenden Lichts zum Ausdruck. So wird Dionysos und Hades ὡυτός, wie auch ἡμέρη und εὐφρόνη derselbe ϑεός ist. Es ist demnach auch wahrscheinlich, daß Heraklit schon die später gebräuchliche etymologische Deutung des ὄνομα Ἅιδης als ἀειδής (Plato Kratylos 403 A) gebilligt und vertreten hat.

Mit besonderer Ehrfurcht spricht Heraklit von Apollon, dem die Worte gelten (fr. 93) ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Daher die Sibylle (fr. 92) μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φϑεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν ϑεόν. Auch in diesen Worten spricht sich der unerschütterte Glaube an die Realität der hehren Gottheit Apolls und an die Wahrheit seiner Verkündigungen aus. Im Tempel der Artemis ferner legte Heraklit als Weihegabe seine Schrift nieder (Diog. L. 9, 6), und nichts deutet an, daß diese Beziehung zu der nationalen Göttin als Widerspruch mit seiner Überzeugung empfunden wurde. In den unter Heraklits Namen

gefälschten Briefen, die aber manche Reminiszenz an echte Aussprüche Heraklits enthalten (vgl. Bernays Heraklits Briefe 3 ff.), findet sich (Ep. 7 Zeile 53 ff.) eine Polemik gegen die Ἀϑηνᾶ πολεμίστρια und den Ares ἐνυάλιος: auch hier wird nicht die Existenz dieser beiden Gottheiten geleugnet, sondern nur ihre traditionelle Auffassung bekämpft. Zur Eleusinischen Demeter stand Heraklits Geschlecht (Strabo 14, 633) in alter Beziehung: schon Pherekydes hatte dieselbe, soweit wir urteilen dürfen (fr. 1. 2; Paus. 3, 14, 5), als Erdgöttin gedeutet. Wenn Heraklit das königliche Priesteramt, welches eng mit diesem Kulte verknüpft war, später an seinen Bruder abtrat (Diog. L. 9, 6), so weist doch nichts darauf hin, daß er diesen Schritt deshalb tat, weil er in seiner religiösen Überzeugung in Zwiespalt mit dem Glauben an die Existenz der Göttin gekommen war. Von der Dike und den Erinnyen redet Heraklit (fr. 23. 28. 94) wie von Realitäten, und betreffs der ersteren betont er wieder ihr ὄνομα in Deutung ihres Wesens, wie er auch fr. 48 das ὄνομα eines Dinges als bestimmend für das Wesen desselben hervorhebt.

So tritt uns in dem, was wir von der Götterlehre Heraklits erfahren, nichts entgegen, woraus wir auf eine Mißachtung der Götter des nationalen Glaubens zu schließen ein Recht hätten. Freilich wollen christliche Schriftsteller von einer Klage wissen, die gegen ihn wegen ἀσέβεια anhängig gemacht sei: kein altes Zeugnis aber bestätigt diese Nachricht, die nichts als eine Kombination ist (vgl. Bernays a. a. O. 35 f.). Hat Heraklit an den Volksgöttern Kritik geübt, so kann sich das nur auf die Form beziehen, in der die unverständige Menge diese heiligen Persönlichkeiten auffaßte und verehrte. Daher der Ausspruch (fr. 5): οὔτε γινώσκουσιν ϑεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι. Nicht die Existenz der Götter und Heroen wird hier bezweifelt, nur die Auffassung ihres Wesens wird bekämpft. Denn für die Menge sind die Götter beschränkte, menschenähnliche Geschöpfe, die, wenn auch mit mehr als gewöhnlichen Kräften

begabt, nur in äußerlicher Beziehung zur Natur und zum Leben stehen: für Heraklit aber sind sie die lebendigen Naturerscheinungen selbst, die vernünftigen immanent schaffenden Normen und Ordnungen der Dinge und Geschehnisse, die in allem wirkenden und über allem waltenden Gotteskräfte. Und der Naturordnung, welche alle diese, auf eine einzige *ἀρχή* zurückgehenden, Einzelhypostasen der Gottheit vertreten, entspricht wieder die Sittenordnung, welche die Welt beherrscht. So verschieden auch die *νόμοι* der einzelnen Staaten sein mögen, sie gehen als Ordnungen auf die einzige Gottesordnung zurück. Daher das schöne Wort (fr. 114): *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* Dieser innigen Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Naturordnung und dem Sittengesetze der Staatsordnung hatte Heraklit einen besonderen Teil seiner Schrift, den *λόγος πολιτικός*, gewidmet, Diog. L. 9, 5.

Die tiefe Auffassung der Gottheit als der immanenten Weltenvernunft und Sittenordnung erklärt es, daß Heraklit mit einem so leidenschaftlichen Zorn alle frivole und oberflächliche Erfassung der Götter bekämpft. Wenn er erklärt (Diog. L. 9, 1), Homer und Archilochus hätten verdient, aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gezüchtigt zu werden, so kann sich ein solches scharfes Wort nur aus der sittlichen Entrüstung über die unwürdige Art erklären, mit der namentlich der erstere die Götter dargestellt hat. Und aus diesem sittlichen Zorn erklärt sich auch der Haß und die Verachtung, aus denen heraus er immer wieder gegen die vernunftlose Menge die Pfeile seines Grimms richtet. Die Menschen beten, sagt Heraklit voll Entrüstung, zu den Götterbildern, wie wenn jemand mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte (fr. 5.): denn für Heraklit ist das Walten der Götter unabhängig von Bildern und Kultstätten. Die polemischen Bemerkungen gegen die räumliche Fixierung der Gottheiten und ihr Gebundensein an

Tempel und Altäre in Ep. 4, Zeile 9ff. (*ναοῖς ἀποκεκλεισμένος* — *ἐν σκότει* — im *περίβολος* und als Statue) scheinen wieder auf tatsächlichen Aussprüchen Heraklits zu beruhen. Sein Eifern gegen Bakchen und Mysten (fr. 14. 15) geschieht nicht, weil er den Kult als solchen verwirft, sondern nur weil Mysterien und Dionysien in schamloser Weise gefeiert werden. Auch hier also kann sein Tadel sich nur auf die Form beziehen, in welcher der Kult vollzogen wird. Und so verlangt er auch von den Opfernden innerliche Reinheit; die Sühngebräuche gelten ihm nur dann als wirkliche Heilmittel der Seele, wenn sie in rechtem Sinne geschehen (fr. 68, 69); die Blutrache geißelt er (fr. 5), weil dieselbe unter religiösem Deckmantel nichts ist als die Betätigung von Rache, Haß und Ungöttlichkeit.

Man ersieht aus alledem, daß Heraklits Polemik nicht den Göttern selbst und auch nicht der Götterverehrung an sich gilt: nur die verständnislose Auffassung der Götter als toter Götzen und die rohe, sinnlose und unsittliche Form des Kults ist es, gegen die sein Haß und sein Tadel gerichtet ist. Denn für Heraklit sind die Götter die Hypostasen bestimmter lebendiger Stofformationen und Phasen des Naturprozesses, die als Sonderbildungen der einen Grundsubstanz denselben Charakter, wenn auch in abgeschwächter Wesenheit, tragen wie die letztere selbst. So kann Heraklit vom *θεός* und dem *θεῖον* schlechthin (Aetius 1, 7, 22; fr. 11; 33; 67; 78; 83; 102) und von den *θεοί* und den *θεῖα* (Aristot. part. anim. A 5. 645ᵃ 20f.; fr. 5; 24; 86) sprechen. Ist *ὁ θεός* identisch mit der Vernunft, dem Logos (Sext. math. 7, 129), der Harmonie (fr. 51) und der *φύσις*, als der lebendigen Natureinheit, so sind die Einzelgötter, als die bestimmten Einzelphasen und Zustände der lebenden Materie, nicht minder Träger der vernünftigen Weltordnung. So kann Heraklit ferner vom Blitz des Zeus sagen (fr. 64) *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός* und doch den Prozeß der Gewitterbildung in ihren Einzelphasen festzustellen suchen (Aetius 3, 3, 9): denn Blitz und Donner

und was mit ihnen zusammenhängt ist für Heraklit der unmittelbare Lebensprozeß, die sich wandelnde Körperform der Gottheit selbst und die Ordnung jener ist die Manifestation eben der Gottesvernunft. Und ferner: wenn in Heraklitscher Auffassung Helios täglich stirbt (fr. 6), so ist das kein Hindernis, in ihm zugleich diejenige Erscheinungsform der Gottheit zu erkennen, welche die für das kosmische Leben höchste und entscheidendste Bedeutung hat. Sein wechselseitiges Leben und Sterben ist eben die für den Kosmos notwendige Ordnung, der sich der Gott bereitwillig unterzieht. Die Aussprüche Heraklits über Helios (fr. 94; 100) lassen die zentrale Bedeutung des letzteren erkennen: nichts steht der Annahme im Wege, daß Heraklit den allgemeinen Glauben teilt, welcher auch Apollon als Kultnamen des Sonnengottes faßte und erklärte.

Für Heraklit steht es fest, daß es nur einen gemeinsamen Seelenstoff, als die feinste und die eigentlich ätherische Form der Weltmaterie schlechthin, gibt, welche den Kosmos erfüllt und in seinem ewigen Auf- und Abwogen die Götter ebenso bildet wie die irdischen Wesen: nur mit dem Unterschiede, daß jene reiner und unvermischter die ursprüngliche Wesenheit bewahren, während die tellurischen Gebilde, durch den Erdestoff des Leibes beschwert, ihre göttlichen Seelen nicht rein zu erhalten vermögen. So kann Heraklit Götter und Menschen prinzipiell gleichsetzen (fr. 62); von Seelen und Dämonen ist ihm die Welt erfüllt (Diog. L. 9, 7); es ist derselbe Stoff, welcher die Sonne täglich neu bildet und welcher die Seelen gestaltet. Aber die Götter, als die sich ewig gleich erneuernden höheren Bildungen von Äther und Licht, von Luft und Winden, von Sonne, Mond und Gestirnen, werden als Träger der Naturordnung zugleich zu sittlichen Gewalten, deren Verehrung reine Hände und reine Seelen verlangt.

Es ist nur eine Konsequenz der Weltanschauung Heraklits, in der Materie und Vernunft in unlöslichem Bunde vereinigt sind, daß Heraklit am Glauben an die Wahrheit der Mantik

festhält. Denn sind alle Naturerscheinungen die Manifestationen der Gottheit und steht ferner die menschliche Seele, da sie selbst eine stoffliche Bildung und zugleich ein Teil der allgemeinen Weltvernunft ist, in intensivstem geistigen Verkehre mit der göttlichen Außenwelt, so ist damit von selbst die Möglichkeit gegeben, daß ein auf die Zeichen der Gottheit achtender Sinn dieselben auch zu verstehen und zu deuten weiß. Heraklit spricht sich denn auch (fr. 92. 93) entschieden für die Wahrhaftigkeit des Apollinischen Orakels aus, und Chalcidius in Tim. 249 sagt allgemein: asserit (Heraclitus) divinationis usum, et praemoneri meritos, instruentibus divinis potestatibus. Auch hierfür verweise ich auf meine Abhandlung in den Jahrbch. f. d. kl. Altert. a. a. O.

So dürfen wir unser Urteil über die Lehre Heraklits dahin zusammenfassen, daß dieselbe keineswegs gegen die Volksreligion selbst gerichtet gewesen ist. Gleich dem Pherekydes, welcher in seiner Schrift die Betrachtung der *φύσις* mit der Deutung der *θεοί*, der Volksgötter, als der Personifikationen stofflicher Formbildungen und räumlicher Sphären, verband, hat auch Heraklit im ersten Teile seiner Schrift eine Darstellung der einheitlichen Kosmosbildung und der Stoffevolution gegeben, um im zweiten Teile eine Kritik der religiösen Vorstellungen anzuschließen, die an der Realität und der physikalischen Wesenheit der Volksgötter keinen Zweifel erhob, wohl aber gegen die fetischistische und unsittliche Auffassung derselben und die rohe Art ihres Kults entschiedenen Protest einlegte.

Daß wir über die älteren Ionier — Thales, Anaximander, Anaximenes — nichts erfahren, was uns berechtigte, in ihrer Auffassung der Gottheit und der Götter Beziehungen auf die Tatsachen des Volksglaubens zu erkennen, kann bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht auffallen. An und für sich liegt kein Grund vor, eine solche Wechselbeziehung zwischen ihrer Spekulation und dem Volksglauben zu bezweifeln. Denn haben

sie, wie wir sahen, die aus dem Urprinzipe abgeleiteten elementaren Bildungen bestimmt als einzelne göttliche Persönlichkeiten aufgefaßt, so ist die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß sie diese Einzelgötter mit bestimmten Gestalten des Volksglaubens identifiziert haben, nicht ausgeschlossen. Beachtenswert bleibt es jedenfalls, daß Diogenes von Apollonia, dessen Abhängigkeit von Anaximenes in allen wesentlichen Punkten feststeht, auch seinerseits das höchste Gottesprinzip mit Zeus identifiziert, Philodem. de piet. 6[b] (Doxogr. 536). Wie schon Homer *O* 192 in den Worten

*Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν*

als die in dem Begriffe des Zeus geeinten Teile des Himmels den *αἰθήρ*, die Feuerregion, einerseits, und den *ἀήρ*, die Luftregion, anderseits hervorhebt, so hat Heraklit ebenso seine Feuersubstanz, wie Anaximenes — Diogenes ihre Luftsubstanz mit dem nationalen Himmelsgotte Zeus zu identifizieren vermocht.

Hiernach haben wir ein Recht zu behaupten, die ionische Gottes- und Götterlehre sei kein Bruch mit dem Volksglauben gewesen, sondern der Versuch, den letzteren tiefer zu erfassen und zu begründen. Hatten die Götter des griechischen Polytheismus, wie Zeller a. a. O. 1[5], 54 sagt, in Wahrheit nur die Teile und Kräfte der Welt, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens zum Inhalt, so sehen wir die ionischen Denker dieser Auffassung der Gottheit und der Götter sich anschließen. Aber in dem Ringen ihrer Seelen nach einer einheitlichen Weltanschauung gestaltet sich ihnen der ganze Kosmos zur Entfaltung einer einheitlichen Gottessubstanz, aus der die einzelnen Phasen der Stoffevolution in organischem Werden hervorgehen. Mit dieser Gottessubstanz und mit den aus ihr hervorgegangenen Stoffformationen, Entwicklungsstufen und Zuständen der Materie den höchsten Gott und die ihm untergeordneten Einzelgötter des Volksglaubens in Beziehung

zu bringen, ja jene mit diesen zu identifizieren, haben sie kein Bedenken getragen. So wird ihre Spekulation zu einer Rechtfertigung des Volksglaubens: nur aus diesem religiösen Gesichtspunkte ist die ionische Forschung verständlich, die hierin durchaus als die Fortsetzung der älteren theologischen Spekulation erscheint. Wie die scholastische Philosophie mit ihrer subtilen Dialektik, tiefen Spekulation und großartigen Gelehrsamkeit nichts anderes ist als die Rechtfertigung des christlichen Dogmas vor dem Verstande, so gelten auch die Anfänge der griechischen Philosophie — in der ionischen, eleatischen und pythagoreischen Forschung — in erster Linie der Frage nach dem Wesen der Gottheit und der Götter. Es ist nur der eine bedeutsame Unterschied zwischen der Scholastik und der älteren griechischen Philosophie, daß jene, von den eisernen Banden des Dogmas festgehalten, niemals in die reinen Höhen der freien Forschung gelangt, während die griechischen Denker, selbständig und unbefangen dem Glauben gegenüberstehend, aus seinen Fesseln sich in immer freieren und kühneren Spekulationen zu lösen wissen.

---

# San Lucio

Hagiographisches und Ikonographisches

Von **E. A. Stückelberg** in Basel

Mit drei Abbildungen im Text

Hart an der Schweizergrenze, 1545 m über Meer liegt auf der Paßhöhe zwischen dem tessinischen Val Colla und dem italienischen Val Cavargna das einsame Bergkirchlein San Lucio. In kirchlicher Beziehung ist das Gebiet mailändische Enklave, umgeben vom Bistum Como, heute angrenzend an die 1888 errichtete Diözese Lugano.

Zu diesem Heiligtum pilgerte man seit vielen Jahrhunderten jeweilen am 12. Juli, dem Festtag des heiligen Lucio; im neunzehnten Jahrhundert hat man die Feier auf den Rochustag, den 16. August verlegt.

Den Heiligen und die Wallfahrt nach San Lucio zu erforschen, erschien dem Verfasser als eine schöne und lohnende Aufgabe. Vor allem galt es Person, Namen und Lebenszeit San Lucios festzustellen; er hat nichts zu tun mit dem bekannten heiligen Bischof von Chur, dem heiligen Papst und den vielen anderen Konfessoren und Märtyrern des Namens Lucius. Er ist vielmehr ein Hugo bzw. Uguccio gewesen. In Ober- und Mittelitalien finden wir zahlreiche Varianten dieses Namens: 1150 zu Vercelli, 1190 zu Ferrara, im 12. Jahrhundert zu Lodi, 1256 und 1268 zu Pesaro und Jesi, 1297 zu Sinigaglia, um 1300 zu Lucca, 1302 zu Sarsina, um 1304 zu Novara. Viele dieser Personen mögen ihren Namen von dem heiligen Uguzo herleiten, insbesondere die Prälaten, die als Uguccio, Ugutio, Huguitio oder Ugucius urkundlich und offiziell auftreten. Mit Recht nennen die Bollandisten unsern Heiligen Uguzo; sie widmen ihm eine halbe Seite und zwar auf Grund

gedruckten oberitalienischen Materials.[1] Aus Uguzo wurde nun durch Vorsetzung des italienischen Artikels il Luguzon (Dasio 1516), Luguzonus (Lugano 1280 und Giornico), Lugutionus (Semione), Lugutio (B. Giovio 1545) und Luguzzone (Giussani 1582). Durch Zusammenziehung entsteht aus dieser Namensform dann Luzzono (Carlazzo 1496) und Luzzon (Tavordo 1628), Luzone (Scaria 1588). Eine weitere Abkürzung macht hieraus Lüz, Lüzi, Luci und schließlich Lucio (seit 1700), Lucius (seit 1612).

Aber nur der Name des Heiligen hat sich verändert; sein Charakter und sein Patronat ist dasselbe geblieben. Das beweisen uns nicht literarische — diese setzen erst im 17. Jahrhundert ein —, sondern ikonische Quellen. Lucio wird nämlich dargestellt als der Schutzherr der Älpler; das älteste Bild zeigt ihn mit dem Bergstock, neben ihm einen Ochsen und zwei Ziegen (Lugano 1280). Das zweitälteste Gemälde stellt drei Schafe (Semione) und Berge neben den Heiligen. Diese Attribute charakterisieren S. Lucio deutlich als einen anderen Wendelin, einen Viehpatron in den Bergen. Aber noch ein weiteres, ganz spezielles Kennzeichen findet sich seit dem 15. Jahrhundert ausnahmslos auf allen Bildern des Heiligen; es ist ein Käse. Der Schreiber dieser Zeilen ist diesen Bildern auf zahlreichen Fahrten in Berg und Tal nachgegangen und hat sie sorgfältig skizziert, gezeichnet, gepaust oder photographiert; eine Sammlung von etwa vierzig authentischen Bildern, vom Mittelalter bis auf den heutigen Tag reichend, kam zustande. Sie zeigt, wie das Patronat sich gleich bleibt, die Darstellung sich aber erweitert. Das Vieh wird nicht mehr abgebildet, aber dafür treten die Empfänger des Käses neben S. Lucio auf: in Carona 1486, in der S. Luciokapelle auf der Paßhöhe im 16. Jahrhundert (Deckenfresko mit einem Manne, Ölgemälde mit zwei Frauen). In Medeglia 1687 und

---

[1] Die ganze — recht spärliche — Literatur über S. Lucio findet sich, zusammengestellt vom Verfasser dieser Zeilen, im *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 1910 Heft 1.

in Mailand (um 1840) sehen wir Arme beider Geschlechter und Kinder vor dem Heiligen. San Lucio wird in der älteren Zeit jugendlich und bartlos, fast als Knabe (Verscio, Fig. 1) und Semione (Fig. 2), seit dem 15. Jahrhundert regelmäßig



Fig. 1
Uguzo mit dem angeschnittenen Käse
Fresko in Verscio-Pedemonte
(Originalzeichnung des Verfassers)

Fig. 2
Uguzo, den Käse anschneidend
Fresko in Semione
(Originalzeichnung des Verfassers)

mit blondem Barte abgebildet. Seine Tracht besteht aus einem breitkrempigen Älplerhut aus Wolle; er trägt eine Jacke oder ein Hemd, darüber einen dunklen Mantel, lange meist ganz anliegende Hosen, niedere Schuhe oder Sandalen; am Gürtel ein Messer, seltenerweise auch ein Leck- oder Salztäschchen (Puria, Mailand). Auf einzelnen Bildern sieht man das Innere einer Alphütte, oder deren Geräte (Medeglia, Kirche und Bildhaus, sowie S. Annakapelle auf dem Luciopaß). Alle mittelalterlichen Bilder sowie einige des 16. und die des 19. Jahr-

hunderts legen dem Heiligen den Nimbus bei. Nur beiläufig erwähnt sei, daß S. Lucio auch dargestellt wird in betender Haltung, entweder mit erhobenen Händen (S. Lucio) oder vor dem Bild des Gekreuzigten (S. Lucio, Gewölbefresko des 16. Jahrhunderts, und Isone 1901). Auch Blinde und Lahme erscheinen vor dem Heiligen.[1]

Diese Bilder geben deutlich zu verstehen, was sich das Volk von S. Lucio dachte und was es von ihm wünschte. Er ist der Patron der Alpwirtschaft, im besonderen der Sennen, die Milch und Käse erzeugten und verkauften; dann ist er der Spender, der Wohltäter der Armen, endlich der fromme Beter und Fürbitter.

Die urkundlichen, literarischen und monumentalen Quellen fügen noch einige Züge bei. Schon im 15. Jahrhundert heilt S. Lucio Augenleidende: ein Pilger aus Puria eilt zu seinem Heiligtum; Brautio[2] singt: *fons ortus medicis rubescit aquis.* Damit ist der Teich auf S. Lucio gemeint, in dessen trübem Wasser man sich die Augen wusch oder das man sich zu Tale bringen ließ, wenn man selber die mühevolle Wallfahrt nicht unternehmen konnte. Die Bollandisten erwähnen die Augen, die ex voto in Silber und Wachs ins Heiligtum von S. Lucio gestiftet wurden. Es ist klar, daß die Namensformen Luzzon und Lucio so gut wie Lucia an Lux, das Augenlicht, erinnerten. Als der Schreiber voriges Jahr das San Luciofest mitmachte, war der von den Augenkranken sonst besuchte Teich des Heiligen ausgelaufen und vollständig trocken; und Votivgaben, die auf Augen bezüglich waren, fehlten sowohl in der Kirche als in den Verkaufsständen. Dafür gilt S. Lucio gleich den benachbarten Bergheiligen S. Mirus, S. Donatus, S. Amatus als Wetterpatron; Frauen aus dem Cavargnatal, deren Felder und Bäume nach Regen lechzten, wandten sich noch voriges Jahr am Luciofest an unseren Heiligen.

[1] Heilungen von Blinden und Lahmen finden sich in Dutzenden von italienischen Heiligenlegenden. [2] S. unten S. 340.

Der Heilige hat jedenfalls vor dem zwölften Jahrhundert gelebt; er muß im Geruch der Heiligkeit gestorben sein und an seinem Grab geschahen Wunder. In jedem Fall wallte man schon im Mittelalter aus vielen italienischen, zum Teil recht entlegenen Diözesen zu seinem Heiligtum. Von welcher Richtung man auch kommen mag, die Reise ist beschwerlich, denn nur auf überaus steilen und nicht ohne weiteres findbaren Fußwegen[1] erreicht man die Paßhöhe, auf der St. Lucio's Kirchlein steht. Es ist ein grauer langgestreckter niederer Bau mit kurzem und stumpfem Turm; der Chor und das einschiffige Langhaus sind von derselben Höhe und Breite, beide nur durch Bogen in einige Kompartimente, die eingewölbt sind, geschieden. Ein Gitter trennt Altarraum und Schiff. Auf dem Hochaltar steht eine hölzerne Statue des Heiligen, vielleicht 10 oder 20 Jahre alt. Das ehemalige, aus dem 15. Jahrhundert stammende Standbild wird in der Sakristei aufbewahrt. Es ist behängt mit Rosenkränzen und anderen kleinen Gaben (Fig. 3).



Fig. 3
Uguzo mit dem Vollkäse
Statue auf dem S. Luciopaß
(Originalphotographie)

[1] Sie waren früher noch weit schlechter; denn daß S. Carl mit heiler Haut die Reise Porlezza-Cavargna-San Lucio-Sonvico überstand, betrachtet sein Biograph Guissano als Wunder.

Die Pilger ziehen in der Nacht zum Heiligtum empor, geistliche Lieder singend, in größeren oder kleineren Gruppen, die zum Teil vom Ortsgeistlichen geführt oder begleitet sind. Voriges Jahr waren 6 Pfarrer und etwa 1500 Pilger oben. Gleich nach der Ankunft pflegen diese, einer hinter dem andern, den Rand des ehemaligen Lucio-Teiches, ein paar Schritte nördlich von der Kirche abzuschreiten. Sie ziehen mehrmals im Kreis herum, den Rosenkranz betend, um sich dann in zwei weitere Kreise, nördlich davon, etwas höher gelegen, zu begeben, wo derselbe Umgang stattfindet. Dann gehen die Wallfahrer in die Kirche, oder wohnen unter der Tür der Messe bei. Nachher kaufen sie Kerzen, welche beim Lucio-Altar auf einem eisernen Gestell herunterbrennen; am Rochustag erhält auch die Rochuskapelle derartige Gaben.

Am Hochaltar und in der Sakristei pflegen Priester verschiedene Gegenstände zu segnen, welche die Andächtigen in ihren Bündeln zu Berge getragen haben. Es sind meistens Kleidchen von Kindern und Windeln. Auch Eheringe werden präsentiert. Viele Pilger bitten je nach dem Bedürfnis um Regen oder Trockenheit. Daß viele Wünsche in Erfüllung gegangen sind, bezeugten mir zahlreiche Aussagen von Geistlichen und Laien, bewies die als Votivgaben aufgehängte Krücke, ein wächsernes Bein, ein Arm. Und als 1909 tausend Gebete um Regen gen Himmel gestiegen waren, ballten sich Wolken und es kam der ersehnte Regen; die Älpler waren vollauf befriedigt von ihrer Wallfahrt.

Doch es gilt nun die Bilder des Heiligen zu erklären; sind dieselben doch die ältesten sicheren Zeugnisse über S. Uguzo.

Das stehende Attribut ist der Käse (Fig. 1—3); an der alten Statue der Luciokirche ist es eine volle, runde Scheibe, später sind es stets angeschnittene Scheiben und das weggeschnittene Dreieck ist in der gebenden Hand des Heiligen oder in der ausgestreckten Hand eines Armen. Die Absicht der Bildner,

den Heiligen als Wohltäter, als Schenker des Landesprodukts darzustellen, ist klar. In gleicher Weise wird als Patron des Weins und der Reben S. Morand im Elsaß, S. Urban in der Champagne, S. Theodul im Wallis mit einer Traube abgebildet. Überall sind dann aus dem Bilde volkstümliche Legenden entstanden.

Im Kultgebiet S. Uguzos wird erzählt — seit dem 17. Jahrhundert wird die Legende auch aufgezeichnet —, der Heilige habe als armer Knecht so viel Käse verschenkt, daß sein Brotherr ihn unter dem Verdachte, er verschenke nicht das Ersparte, sondern des Herrn Gut, davonjagte. Uguzo habe verstanden, aus den übrig gebliebenen Molken ein zweites Mal Käse zu machen[1]; dadurch brachte er die Sennerei seines neuen Brotherrn zur Blüte, während die Habe des frühern Herrn abnahm. Voll Neid habe dieser ihn getötet; nach einer Version ist er erdolcht worden, nach anderer[2] ist er von bösen Knechten in siedender Milch zu Tode gebracht worden.

Ein Quell entsprang an der Stätte des Martyriums.[3]

Der blutige Leib sei in den Teich geworfen worden und dessen Gewässer färben sich alljährlich rot[4] am Todestag des

---

[1] Wunderbare Vermehrung von Speisen begegnen in vielen Heiligenlegenden.

[2] Diese Version wurde Rahn im Bleniotal mitgeteilt. Ob sie nun individuelle Meinung eines Pfarrers oder Volkstradition ist, in jedem Fall hängt sie mit den Darstellungen S. Uguzos, die neben den Heiligen einen großen Milchkessel (über dem Feuer) stellen, zusammen. Vgl. die Gemälde zu Medeglia (in der Pfarrkirche und einem Bildhaus an der Straße), sowie in der S. Annakapelle auf S. Lucio. Gesottene Heilige waren dem Volk aus den Legenden von S. Johann und S. Veit geläufig.

[3] Das ist ein dem Hagiographen geläufiger Zug der Legenden; erinnert sei nur an die Quellen von Tre Fontane und Zürich (Marterstätte von SS. Felix und Regula bei der Wasserkirche), in Carrara, Aquileia.

[4] Auf eine heidnische Parallele zur Blutfarbe weist mich Wünsch: den alljährlich sich rotfärbenden Adonisfluß; vgl. dessen Schrift *Das Frühlingsfest der Insel Malta* S. 22f. Ein Beispiel aus der italie-

Heiligen. Dieser Zug tritt besonders in den Versen der Dichter, die den Heiligen im 17. Jahrhundert besangen, hervor. Im Martyrologium poeticum des Brautius lesen wir:

> A primo pulsus, quoniam benefecit' egenis
> Alterius Domini Pastor adauxit oves,

dann:

> Invidia dominum rebus stimulante minutis
> Insons Uguzo damna cruore luit,

und schließlich:

> Sanguis ubi cecidit Pastoris caede perempti
> Fons ortus medicis sponte rubescit aquis.

Bulzius singt in seinem Sacrarium poeticum (Como 1665 II 23):

> (Annua die, qua caesus est, fons
> ortus in eius obitu rubescit).
> Nox ubi funestis illata est improba talis
> Saxea fontanas terra profundit aquas.
>
> Annua sacrilega cum lux necis atra recurrit
> Viscere de gravido, quae fluit, unda rubet.
>
> Deflet humus, cum fundit aquas, fretus, anxia fundens
> Rubras; sanguineis deflet humus lachrymis.

Beide Lieder sind in Boscas Martyrolog von Mailand 1695 (mit orthographischen Variationen) abgedruckt (p. 190 und 191).

Der rote Teich ist abgebildet auf einem Freskogemälde an einem Privathaus zu Tavordo vom Jahre 1628.

Der Heilige wurde mit einem Dolch (pugio), der landesüblichen Waffe, getötet. Ein Wandgemälde zeigt diesen Dolch in der Hand des Mörders (Pfarrkirche zu Puria); auf zwei Bildern (Deckengemälde auf San Lucio und Wandbild zu Puria) sieht man die blutige Seitenwunde an der rechten Brust des Märtyrers.

---

nischen Hagiographie bietet Ferraris *Catalogus* p. 75 im Leben des h. Gemulus Martyr: *lapides fontis, in quem sanguis martyris profluit . . . inrubescunt quasi sanguine tincti.*

Die große Zahl der Bilder aber zeigt ein Messer in der Hand des Heiligen; die Scheide hängt am Gürtel. Erwähnt seien nur die Fresken des 15. Jahrhunderts in Semione, Verscio und Carona, ferner die Statuen von Sonvico und Puria, alles Denkmäler in Kirchen. Überall aber hat der Künstler das Messer in die Hand des Heiligen gelegt, als Käsemesser, d. h. mit der Gebärde des Schneidens, und regelmäßig ist der Käse, von dem der Heilige verschenkt, angeschnitten. Ist wohl das Marterinstrument, das dem Heiligen nach normaler, allgemeiner Sitte der Heiligen-Ikonographie beigelegt wurde, im Laufe der Zeit als Käsemesser verstanden worden?

Die Frage verlangt zusammen mit der Behandlung der anderen Attribute erklärt zu werden.

Käse ist das Hauptlandesprodukt auf den Alpen, wo S. Lucio verehrt wird. Nichts ist natürlicher, als daß man, da bares Geld rar war, die Opfer in Form von Käsen darbrachte. Solches bezeugen auch die Bollandisten. Man hat nun den Heiligen mit den zu seinen Füßen niedergelegten Gaben, eben den Käsen, gesehen; man hat das Bild wiederholt. Man hat das Attribut nach allgemeiner Sitte in die Hand des Heiligen gelegt, wie die Traube den Weinbeschützern, wie das Haupt den enthaupteten Heiligen.[1] Die Statue in der Wallfahrtskapelle repräsentiert diesen Typus: der volle (unangeschnittene) Käse in der Linken des Heiligen. Die anderen Bilder gehen einen Schritt weiter: sie geben den Heiligen den Käse anschneidend. Dann den Käse angeschnitten. Ein Armer empfängt ein Stück, ein zweiter geht mit einem empfangenen Stück davon (Carona 1486). Spätere Bilder zeigen den Heiligen inmitten seiner Molkereigeräte in der Sennhütte, unter deren Tür die Bedürftigen erscheinen. Die Entwickelung

[1] Beispiele: Urs, Victor, Felix, Regula, Exuperanz, Placid von Disentis, Victor von Tomils, Dionys von Paris, Eleutherius und Rusticus, Boetius (Pavia), Dalmatius, Ursicin (Ravenna), Domneo (Bergamo), Emygdius (Ascoli).

der Legende aus dem Bild dürfte einleuchtend sein, und aus der Legende entstehen wiederum die ausführlicheren Bilder.

Das Messer, ein Instrument, das seit langem[1] und heute noch als Gerät und als Waffe bei den Italienern gebraucht wird, ist vielleicht ursprünglich das Marterinstrument gewesen. Im Verlauf der Zeit wird es aber, seitdem der Käse in die eine Hand des Heiligen gelegt wird, als Käsemesser zu dem Käse in Beziehung gesetzt. Das Bild des Heiligen fängt an zu erzählen: es zeigt, wie er Käse zerschnitten, um ihn den Armen zu geben. Und seit dem 17. Jahrhundert tauchen diese Armen auf den Bildern auf, in Carona, auf San Lucio (Deckenbild und Ölgemälde), in Medeglia (1687) und in Mailand (um 1840).

Es bleibt noch der rote Teich. Das Cavargnatal stand seit dem 15. Jahrhundert wegen seiner Eisenindustrie mit Mailand in reger Verbindung. Sollte schon das eiserne Messer, dieses stehende Attribut des Heiligen, ursprünglich eine Gabe, ein Specimen der Landesproduktion gewesen sein? Sollte die rote Farbe des Teiches vom Eisengehalt der Erde herrühren? Für beides fehlen alle Beweise. Vielmehr scheint durch ein naturgeschichtliches Phänomen der Teich nur zu bestimmter Zeit — im Hochsommer, am 12. Juli — die rote Farbe gezeigt zu haben. Jetzt liegt er trocken und der Boden unterscheidet sich in nichts von dem der Umgebung. Ohne Zweifel aber handelte es sich bloß um rote Spaltalgen, wie sie in den Berggewässern häufig vorkommen. Der Verfasser hat sie schon auf dem St. Gotthard, aber auch in der Ebene, im Züricher- und im Murtenersee wahrgenommen. Die *oscillatoria rubescens* im letzteren See, an dessen Ufer die Schlacht gegen Karl den Kühnen getobt hat, hießen die Murtener „Burgunderblut“.

[1] Als S. Carl Borromaeus das Cavargna- und Collatal visitierte, brachten die Einwohner ihre Stöcke und Messer mit ihm in Berührung und bewahrten sie fortan als Reliquien. Guissano *Vita di S. Carlo*, Brescia 1611 p. 293.

Auch Millionen winziger roter Krebschen pflegen die Alpenseen gelegentlich rot zu färben.

Sollte die rote Farbe nicht nur an Blut erinnert haben, sondern die Legende vom blutigen Tod des Heiligen erzeugt haben? So weit darf man nicht gehen; man wird dabei stehenbleiben müssen, daß zuerst das Wasser da war, Quelle oder Teich. An dieser Stelle mag man sich niedergelassen haben, hier entstand vielleicht eine Hütte, in jedem Fall die Kapelle, die heutige Wallfahrtskirche. Die Phantasie des Volks, immer auf der Suche nach einer Erklärung, die sich von den Tatsachen, von der Wahrheit entfernt, brachte das Wasser und seinen Heiligen in Verbindung. An der Marterstätte soll ein Quell entsprungen sein, oder in den Teich habe man den Märtyrer geworfen; deshalb färbe sich das Wasser. Die Tötung des Heiligen erinnert an die blutigen Grenzzwistigkeiten, die im Mittelalter auf den Bergeshöhen der Gegend ausgefochten worden sind; man denkt auch an die Streitigkeiten, bei denen das Messer am Abend der Luciuswallfahrt selbst, wenn der starke rote Wein die Gemüter erhitzt hatte, seine Rolle gespielt hat. Und gerade um dieser Konflikte willen haben geistliche Behörden im Bistum Como die Wallfahrt nach San Lucio einstellen lassen. Nur noch die nahe gelegenen Dörfer, fast alle zu den Bistümern Mailand und Lugano gehörig, beteiligen sich heutzutage an der Feier.

Die Archäologie des Heiligen aber dürfte ein Schulbeispiel für die wechselseitige Beeinflussung von Bild und Legende darstellen und um so interessanter sein, als keine kirchliche Behörde korrigierend in freies volkstümliches Schaffen eingegriffen hat. S. Uguzo ist auch insofern eine merkwürdige Erscheinung, als die Legende eine ganze Sammlung von Legendenzügen auf sein Haupt vereinigt hat.

# II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

## 2 Ägyptische Religion (1906–1909)

Von **A. Wiedemann** in Bonn[1])

Allgemeines. Beziehungen zu anderen Religionen. Die große Anzahl von Textpublikationen und Bearbeitungen, welche über die ägyptische Überlieferung in den letzten Jahren erschienen ist, hat vielfach die Kenntnis der altägyptischen Religion gefördert. Da das vorliegende Material so gut wie ausschließlich aus Tempeln und Gräbern stammt, so enthält fast jeder Text und seine Erörterung Angaben, welche für die Erkenntnis der Religion in Betracht kommen. So würde nur eine vollständige Übersicht der ägyptologischen Literatur, wie sie die großen Jahresberichte[2] geben, auch die religions-

[1] Vgl. *Archiv für Rel.-Wiss.* VII S. 471—486, IX S. 481—499.

[2] Wiedemann *Ägypten* im *Jahresber. der Geschichtswissenschaft* für 1905, 1906, 1907. Berlin 1906—1908; und Griffith *Archaeological Report*

geschichtlichen Studien erschöpfen. An dieser Stelle soll das hervorgehoben werden, was für den Religionsforscher, nicht ausschließlich für den ägyptologischen Spezialisten, von besonderer Bedeutung sein kann.

Zunächst seien einige Gesamtdarstellungen der ägyptischen Religion genannt. Eine ebenso anregende wie lehrreiche Schilderung derselben unter besonderer Hervorhebung der auf die Unsterblichkeitsvorstellungen bezüglichen Gedankengänge und der Kultzeremonien gab E. Naville[1] in einer Reihe von Vorträgen. Die Behandlung der ägyptischen Religion durch Erman erschien in einer zweiten, vom Verfasser umgearbeiteten und im Umfange erweiterten deutschen und in einer englischen, durch eine Reihe von Illustrationen vermehrten Ausgabe.[2] Amélineau verfaßte ein größeres Werk über ägyptische Religion[3], und Petrie stellte in einer interessanten Schrift[4] eine Reihe von Vermutungen über ägyptische religiöse Vorstellungen zusammen, für welche freilich vielfach der Beweis noch aussteht.

Von verschiedenen Seiten ist im Verlauf der letzten Jahre der Versuch gemacht worden, die Ergebnisse der ägypto-

---

1905/06, 1906/07, 1907/08 (Egypt Exploration Fund). London 1906 bis 1908. Auf wichtigere Erscheinungen beschränkt sich G. Röder *Ägyptologie* in *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.* LXII S. 185—202, LXIII S. 239—251. Insbesondere über Religion handelt J. Capart *Bulletin des religions de l'Egypte* 1905, 1906—1907 (aus Rev. de l'Hist. des Religions). Paris und Brüssel 1906, 1909.

[1] *La religion des anciens Egyptiens* (Annales Musée Guimet. Bibl. de vulgarisation XXIII). Paris 1906.

[2] A. Erman, *Die aegyptische Religion.* 2. Auflage. Berlin, G. Reimer. — A. Erman *A handbook of Egyptian religion,* translated by A. S. Griffith. London, A. Constable, 1907.

[3] *Prolégomènes à l'étude de la religion Égyptienne* (Bibl. École des Hautes Études. Sciences religieuses XXI). Paris 1908. Derselbe Verfasser polemisierte gegen Erman: *La religion égyptienne d'après M. A. Erman* in *Rev. de l'Hist. des religions* LVII S. 204—221.

[4] *The Religion of Ancient Egypt.* London, A. Constable, 1906.

logischen Forschung für die Religionswissenschaft in weiterem Umfange nutzbar zu machen. Vor allem geschah dies durch G. Foucart[1], der die ägyptische Religion für eine Typusreligion erklärte, deren Entwicklung und Einzelerscheinungen ein Schema ergäben, in welches man die sonstigen religionsgeschichtlichen Vorgänge einzuordnen vermöge. Aus Ägypten könne man die Grundlagen für die Erkenntnis befremdender Gottheiten und Lehren bei anderen Völkern gewinnen. Dieser Gedanke wird in geistvoller Weise durchgeführt und wird weitere Kreise darauf aufmerksam machen, daß in dem scheinbaren Wust ägyptischer Religionslehren manches Wertvolle enthalten ist. Andererseits setzt aber das Werk von Foucart eine größere Sicherheit unserer Kenntnis der ägyptischen Religion voraus, als sie tatsächlich bisher vorhanden erscheint. Ein großer Teil der ägyptischen Texte enthält magische Formeln, deren Verständnis durch zahlreiche Anspielungen auf bisher unbekannte mythologische Vorgänge sehr erschwert wird. Hierzu treten philologische Schwierigkeiten. Wie überall, so hat man auch im Niltale für Zaubersprüche absichtlich eine sprachlich dunkle Ausdrucksweise gewählt, und diese hat bereits im Altertume den Abschreibern große Schwierigkeiten bereitet, viele Schreibfehler und Mißverständnisse in der textlichen Überlieferung veranlaßt. So sind denn umfangreiche Teile der religiösen Literatur, von den Pyramidentexten an bis zu den Inschriften der Ptolemäerzeit, nur mit Zuhilfenahme oft kühner Vermutungen übersetzbar. Dabei handelt es sich häufig gerade um die Abschnitte, welche besonders wichtige Angaben über die Lehre und ihren Sinn zu enthalten scheinen, während die mehr tatsächlichen Bemerkungen über den Kultus und sein Zeremoniell leichter verständlich sind.

---

[1] *La méthode comparative dans l'histoire des religions.* Paris, A. Picard et Fils, 1909.

Ein weiterer Übelstand liegt in der Lückenhaftigkeit des vorliegenden Materials. So groß auch die Zahl der ägyptischen Texte sein mag, vollständige Reihen ergeben dieselben nicht. Es fehlen beispielsweise Aufschlüsse über die Übergangszeiten vom Alten zum Mittleren und vom Mittleren zum Neuen Reiche, also über die 7. bis 11. und die 13. bis 17. Dynastie. Gerade diese Perioden sind für die Religionsentwicklung von größter Bedeutung gewesen. In der ersten ist die Lehre von Osiris als dem Verbürger der Unsterblichkeit des Menschen und König der Toten, welche die ganze Folgezeit beherrscht, für das Niltal maßgebend geworden. In der zweiten ist die Durchdringung der ägyptischen Religion durch die solaren Anschauungen erfolgt. Damals wurden aus den wichtigsten Gottheiten Gestalten, welche in erster Reihe die Eigenschaften des Sonnengottes zeigen, ein Zug, der in der Verbindung ihrer Namen mit dem des heliopolitanischen Rā auch seinen äußerlichen Ausdruck gefunden hat. Endlich ist die erhaltene Überlieferung einseitig. Sie beschäftigt sich so gut wie ausschließlich mit dem Glauben der höheren Stände, welche die Tempel errichteten und inschriftgeschmückte Gräber anlegten. Die volkstümlichen Kulte, welche gerade für religionsgeschichtliche Zwecke vor allem in Betracht kommen, treten dem gegenüber überall zurück. Der Tierkult wird kaum erwähnt. Den Amuletten, deren ungemein große Zahl ihre Bedeutung für den Volksglauben erweist, sind nur wenige, sich durch ihre Unklarheit auszeichnende Kapitel des Totenbuches gewidmet.

Erscheinen derartige Bedenken auf Grund unserer einstweilen noch unzureichenden Kenntnis der ägyptischen Religion und ihrer Geschichte einem Fachmanne gegenüber berechtigt, so müssen sie auch bei einem umfangreichen, von einem Philosophen herrührenden Werke geltend gemacht werden. H. Schneider[1]

---

[1] *Kultur und Denken der alten Ägypter. Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (Phylogenetische Psychologie). Erster Band. Zweite Ausgabe. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909.

unternimmt den Versuch, von einem geschichtsphilosophischen Standpunkte aus eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu schreiben. Er setzt dabei mit Herder und Hegel voraus, daß sich die Menschheit als Ganzes entwickelt. Diese Entwicklung der Menschheit solle herausgearbeitet werden in Gestalt einer Entwicklung des Menschengeistes. Zu diesem Zwecke will er die einzelnen Völker untersuchen, dabei voraussetzend, daß in all ihren Einzelentwicklungen der gemeinsame Kern der Menschheitsentwicklung verborgen liege. Er beginnt mit Ägypten und betont dabei, für seine Zwecke sei es nicht nötig, sich auf das Studium der ägyptischen Sprache einzulassen. Dies hätte geradezu ein Hindernis, Zeitverlust und die Gefahr der Verwirrung durch unzählige Einzelfragen bedeutet. Der frische Mut wäre ihm vergangen, der unentbehrliche Weitblick durch die Übung philologischen Nahesehns getrübt worden. So habe er es sich denn an der Garantie der Fachleute für ihre Übersetzungen genügen lassen. Auf dieser Grundlage wird eine Übersicht gegeben über die Geographie und Geschichte des Landes, die Verfassung und die Gliederung der Stände, die Kunst und die Schrift, die Dichtung und die Geschichtschreibung, die Wissenschaft, die Religion. Vor allem sucht der Verfasser zum Schlusse eine große unmittelbare Bedeutung der ägyptischen Glaubenssätze für den Ausbau der christlichen Lehre nachzuweisen. Das Buch ist anregend geschrieben und enthält brauchbare Kombinationen, andererseits geben aber manche Ausführungen, vor allem die Aufstellungen über die Beziehungen zum Christentume, Anlaß zu erheblichen Bedenken. Im ganzen faßt es die Entwicklung der ägyptischen Religion weit einheitlicher, als es das vorliegende Material verlangt. Zahlreiche Lücken werden, um eine logische Folge zu gewinnen, durch Vermutungen ausgefüllt, deren Beweis noch erbracht werden muß.

Während Schneider im allgemeinen versucht, Züge der Lebensgeschichte Christi mit ägyptischen mythologischen Be-

richten in Verbindung zu bringen, hat dies Ißleib[1] bei einem Einzelpunkte getan. Er meint, die Geburtsgeschichte Christi gehe auf die Auffassung und Darstellung der Erzeugung und Geburt des ägyptischen Königs zurück, wie sie in dem Tempel von Luxor für Amenophis III. auftrete. Dabei gelangt er aber über rein äußerliche Punkte nicht hinaus und gibt vor allem keinerlei Erklärung für den fundamentalen Unterschied, daß in Ägypten der Gott, um Vater des Königs zu werden, die Gestalt des irdischen Vaters anzunehmen hat, während die absolute Ausscheidung Josephs der biblischen Erzählung einen ganz andersartigen Charakter aufdrückt. — Ein eigenartiges, umfangreiches Werk verfaßte Massey.[2] Er wollte zeigen, daß alle mythologischen Vorstellungen, alle arischen und semitischen Märchen und Volkserzählungen, die israelitische und christliche Religion auf die aus dem Innern Afrikas stammende kamitische Religion zurückgingen, welche verhältnismäßig am reinsten in den ägyptischen Glaubenslehren erhalten geblieben sei. Brauchbar in dem Buche sind die Parallelen zur ägyptischen Religion aus anderen Mythologien und volkskundlichen Erzählungen, die hieraus gezogenen Schlüsse dagegen sind in zahlreichen Fällen rein hypothetischer und phantastischer Natur, der Grundgedanke der Darlegungen ein verfehlter.

Eine sehr große Bedeutung wurde von verschiedenen Seiten einer vorläufigen Mitteilung von H. O. Lange[3] beigelegt. Dieser hatte vorgeschlagen, in einem aus der 19. Dynastie

---

[1] *Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Ägypten beeinflußt?* in *Klio* IX, S. 383f. — D. Voelter *Ägypten und die Bibel* 4. Aufl., Leiden, E. J. Brill 1909, sucht nachzuweisen, daß ein großer Teil der israelitischen Urgeschichten von Abraham, Jakob, Moses, Simson auf ägyptische, mythologische Vorstellungen und Erzählungen zurückgehe.

[2] *Ancient Egypt, the light of the world.* A work of reclamation and restitution in twelve books. 2 Bde. London, T. Fisher Unwin, 1907.

[3] *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus* J. 344 *in Leiden* in *Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1903, S. 601ff.

stammenden, wenig gut erhaltenen Papyrus Prophezeiungen wieder zu erkennen. Der Text sage kommendes Unheil, soziale Umwälzungen und Einfälle fremder Völker voraus und verkünde dann einen Erretter, der das Volk wieder sammeln, Heil und Hilfe bringen werde. Man glaubte darin einen Beweis für ein in Ägypten in früher Zeit nachweisbares[1] Vorkommen messianischer Prophezeiungen vor sich zu haben. Hiervon ausgehend ließ man das Schema der Prophetie aus Ägypten nach Palästina wandern und an dieses die großen israelitischen Propheten anknüpfen.[2] Aus der seither erschienenen Publikation und Bearbeitung des Papyrus durch A. H. Gardiner[3] geht hervor, daß derselbe tatsächlich in sehr phrasenhafter Weise einen unglücklichen Zustand Ägyptens schildert, in den innere Zwietracht und, wie es scheint, ein Einfall äußerer Feinde das Land gebracht hatten. Im Anschlusse daran fordert der Verfasser König und Volk auf, diesen Verhältnissen ein Ende zu machen, vor allem den Göttern Opfer und Gaben darzubringen. Dann scheint die Rede davon zu sein, daß der Sonnengott Rā keine Hilfe

[1] Bei den daneben angeführten Prophezeiungen des Lammes unter König Bocchoris (unter Augustus geschrieben), des Toepfers und des weisen Amenophis (hellenistisch) läßt sich älterer Ursprung zwar vermuten, aber bisher nicht beweisen, daß diese Texte auf ältere ägyptische Originale zurückgehen. Für den Petersburger Papyrus bei Golenischeff *Äg. Zeitschr.* XIV, S. 109 f., *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XV, S. 89, muß eine Publikation abgewartet werden, ehe sich sichere Schlüsse ziehen lassen. Das von Daressy, *Ostraca. Cat. du Musée du Caire* S. 52 ff. publizierte, von Ranke in Greßmann *Altorientalische Texte zum Alten Testament* S. 204 ff. übersetzte Duplikat enthält nur einen Teil des Textes, der zur Feststellung seines Zweckes nicht genügend erscheint. Ein Ostrakon in Liverpool (Spiegelberg *Rec. de trav. rel.* etc. XVI, S. 26) gibt nur wenige Worte von seinem Anfang.

[2] Eduard Meyer *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* S. 451 ff. Vgl. H. Lietzmann *Der Weltheiland* Bonn, A. Marcus, 1909.

[3] *The Admonitions of an Egyptian Sage.* From a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden, 344 recto). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909.

bringe, und dem Könige schuld an dem Unglück gegeben zu werden, welches im Gegensatze zu den wünschenswerten friedlichen Zuständen stehe. Keiner der verschiedenen Abschnitte zeigt, wie Gardiner mit Recht ausführt, einen prophetischen, vor allem keinen messianischen Charakter, auch nicht das von Lange seinerzeit herangezogene Stück, dessen richtiges Verständnis durch zahlreiche Lücken erschwert wurde. Damit müssen auch die weitreichenden Schlüsse, welche man auf die erste Interpretation des Textes aufgebaut hat, aufgegeben werden.

In den bisher aufgeführten Arbeiten wurde Ägypten zum Ausgangspunkte der Forschung genommen. In einem gewissen Gegensatze dazu sucht A. Jeremias die ägyptische Religion in den Kreis der nach Winckler von Babylonien ausgehenden und so gut wie alle Länder beherrschenden Astralmythologie einzuordnen.[1] Es muß diesen Bestrebungen gegenüber betont werden, daß die siderischen Kulte in Ägypten eine verhältnismäßig geringe Rolle spielen. Zwar wird der Kult des Sonnengottes häufig erwähnt und galt demnach im Niltale für äußerst wichtig. Der Nachdruck lag aber dabei, mit Ausnahme der Zeit Amenophis' IV., auf der anthropomorph gedachten in der Sonne verkörperten Gestalt, nicht auf dem Himmelskörper selbst. Noch stärker als bei der Sonne ist das Betonen des anthropomorphen Herrn bei den anderen Himmelskörpern, dem Monde und den Sternen. Ihre astrale Natur kommt erst in zweiter Linie in Betracht, wird sogar in den meisten Fällen völlig außer acht gelassen.[2]

---

[1] A. Jeremias *Die Panbabylonisten: Der Orient und die ägyptische Religion.* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907. — Vgl. A. Jeremias *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients.* 2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

[2] Weit wichtiger als für den Kultus und den Glauben des täglichen Lebens waren die Gestirne bei der Orientierung der Tempel. Vgl. die grundlegenden Untersuchungen von H. Nissen *Orientation* Heft 1. Berlin, Weidmann, 1906.

Auf die zahlreichen Untersuchungen und Darstellungen einzugehen, welche dem Fortleben der ägyptischen Kulte im Kreise des griechisch-römischen Isis- und Serapisdienstes[1] und besonders im Bereiche der hellenistischen Magie[2] gewidmet worden sind, verbietet der zur Verfügung stehende Raum. Dieselben sind meist von philologischer Seite verfaßt und kamen der hellenistischen Religionskenntnis zugute. Vom ägyptologischen Standpunkte gingen nur wenige, kurz zu nennende Schriften aus. In einem anregend geschriebenen Buche besprach Flinders Petrie[3] den wesentlichen religiösen und religionsphilosophischen Inhalt der sogenannten Hermetischen Schriften, der Schrift Plutarchs über Isis und Osiris und des Apollonius von Tyana von Philostrat. Er sieht dabei etwaige Anspielungen auf Ereignisse als historische Tatsachen an und sucht von ihnen ausgehend die wichtigeren Hermetischen Schriften zu datieren. So findet er in der *Κόρη κόσμου* einen Vergleich mit einem guten Satrapen, der die Frucht seiner Erfolge den Besiegten zukommen lasse. Der Ausdruck Satrap zeige, daß die Schrift in die Perserzeit gehöre, und, da um 518 der Satrap Aryandes seine Beute von Kyrene nach Ägypten brachte, so werde die Schrift in dieser Zeit, um 510 entstanden sein. In ähnlicher Weise wird die Entstehungszeit für andere Schriften gegeben und dann eine Entwicklung in den in ihnen enthaltenen Lehren aufzuzeigen

---

[1] F. Cumont *Les religions Orientales dans le Paganisme Romain* (*Ann. Musée Guimet. Bibl. de Vulgarisation* XXIV), Paris, Leroux, 1907; A. Rusch *De Serapide et Iside in Graecia cultis.* Berlin 1906.

[2] R. Wünsch *Antikes Zaubergerät von Pergamon* in *Jahrb. des Deutsch. Archäol. Inst.* Ergänzungsheft 6. Berlin, 1905; R. Wünsch *Antike Fluchtafeln* (Kl. Texte für theol. Vorlesungen, herausg. von H. Lietzmann, Heft 20). Bonn, 1907; R. Wünsch *Deisidaimoniaka* im *Arch. f. Religionswiss.* XII, S. 1 ff.; A. Abt *Die Apologie des Apuleius von Madaura.* Gießen, Toepelmann, 1908.

[3] *Personal Religion in Egypt before Christianity.* London, Harper and Brothers, 1909.

gesucht. Wie hypothetisch solche Datierungen sind, und wie bedenklich es ist, eine so frühe Entstehung für die genannte Schrift anzunehmen, braucht nicht weiter betont zu werden. Auch in den übrigen Ausführungen finden sich stark subjektive Vermutungen, die der Kritik um so mehr Angriffspunkte darbieten, als dem verdienten Ägyptologen die ausgedehnte Literatur über die philosophischen Gedankengänge und Religionsentwicklungen der hellenistischen Zeit nur in sehr beschränktem Maße zugänglich gewesen zu sein scheint.

Eine der spätesten Nachrichten über das Vorkommen der ägyptischen Kulte in den westlichen Provinzen findet sich bei Ammian. Marcellin. XVI, 12, 25, demzufolge der Alemannenkönig Chnodomar als Eingeweihter in griechische Mysterien seinen Sohn Serapio nannte. Auf diese öfters angeführte Stelle[1] hat Erman[2] neuerdings wieder hingewiesen. Gnostische Gemmen mit griechischen Inschriften veröffentlichten Barry[3] und Smolenski.[4] Einzelne Motive aus der ägyptischen Götterlehre haben in koptische Legenden Eingang gefunden, wenn deren Hauptbestandteile auch auf griechische Quellen zurückgehn. Unter den Publikationen dieser Legendentexte ist eine Schrift von Noël Giron[5] zu nennen, welche Bruchstücke vom Gespräche Evas mit der Schlange, vom Opfer Abrahams, von der Geschichte der Marina, der der Tochter des Königs Zenon und der der Tochter des Kaisers Basiliskos enthält, dieselben übersetzt und bespricht.

[1] Z. B. Schaaffhausen *Über den römischen Isis-Dienst am Rhein* in *Bonner Jahrbücher* LXXVI, S. 53.

[2] *Ein Deutscher als Verehrer ägyptischer Götter* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 110.

[3] *Notice sur quelques pierres gnostiques* in *Ann. Serv. des Antiquités* VII, S. 241 ff.

[4] *Une intaille gnostique provenant du Fayoum* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 92 f.

[5] *Légendes Coptes.* Paris, P. Geuthner, 1907. Scharf ablehnende Kritik, besonders der Übersetzung, von Andersson in *Sphinx* XI, S. 236 bis 246.

Einzelne Gottheiten. Für die statuarische Darstellung der Götter wird ein sehr reiches Material durch den von zahlreichen Tafeln begleiteten Katalog der betreffenden Stücke im Museum zu Kairo[1] zugänglich gemacht. Die ältesten Abbildungen und Auffassungen lehren die Denkmäler der vor den Pyramidenerbauern liegenden Nagadazeit. Die Angaben, die sich aus ihnen erschließen lassen, hat in eingehender Weise A. J. Reinach[2] zusammengestellt. Das Hauptgewicht legt er auf eine Schilderung der kulturhistorischen Verhältnisse, der damals üblichen Bestattungsarten und der zahlreichen Grabbeigaben.

Weit umfangreicher als diese Schrift ist ein Buch von Weill[3], welches berufen ist, für weitere Studien über das vorpyramidale Ägypten die Grundlage zu bilden. Dasselbe stellt unter Beigabe von Abbildungen das Material für die Zeit von Snefru an aufwärts für die zehn Könige zusammen, welche der zweiten und dritten manethonischen Dynastie anzugehören scheinen. Die Königslisten werden besprochen, dann die erhaltenen Inschriften auf Cylindern, Statuen und sonstigen Gegenständen, die Stelen und vor allem die verschiedenartigen Gräber. Chronologische Übersichten und eine ausgedehnte Bibliographie bilden den Schluß des Werkes. Wenn dasselbe auch nicht der Religion der Periode insbesondere gewidmet ist, so ergeben sich doch aus ihm die Urkunden, welche für deren Wiederherstellung, in erster Reihe für ihren Unsterblichkeitsglauben in Betracht kommen. In ihrer vollständigen, zuverlässigen und übersichtlichen Fassung geben sie dem Buche auch für religionsgeschichtliche Zwecke weittragende Bedeutung.

---

[1] Daressy *Statues de Divinités.* 2 Bde. Kairo 1905—1906.

[2] *L'Egypte préhistorique.* Paris, P. Geuthner. 1908.

[3] R. Weill *Les Origines de l'Égypte Pharaonique.* I. La II^e et la III^e Dynasties (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'Études XXV). Paris, E. Leroux. 1908.

Die Ergebnisse der Ausgrabung des Sonnenobelisken-heiligtums zu Abusir[1] waren für den heliopolitanischen Kult des Gottes, dessen Materia sacra hier nachgeahmt worden war, von hervorragender Bedeutung. Es veranlaßte dies Foucart[2] zu eingehenden Studien über die Sonnenkulte und die bei ihnen in Betracht kommenden Barken. Die interessanteste Episode in der Entwicklung der Sonnenverehrung ist der Versuch Amenophis' IV., die Verehrung der Sonnenscheibe Aten zur Reichsreligion zu machen. Die vortreffliche Publikation der Gräber von Tell el Amarna durch Davies[3] bringt für diese Zeit kulturgeschichtliche und archäologische Aufschlüsse in weitem Umfange. In religiöser Beziehung ergibt sie weniger Neues. Die poetisch schönen Hymnen an den Gott in diesen Gräbern lassen sich, da sie in üblicher Weise diese Gottheit in henotheistischem Sinne als einzige Gottesgestalt preisen, nur mit großer Vorsicht benutzen und jedenfalls, trotz aller dahin zielender Versuche[4], nicht als Beweis für das Vorkommen monotheistischer Tendenzen im Niltale verwerten. Wichtig war die Bearbeitung einer Stele des Königs Tut-ānch-Amen, in welcher dieser seine Tätigkeit bei der Wiederherstellung des Amondienstes nach dem Tode Amenophis' IV. berichtet, durch Legrain. Dieser[5] wies dabei auf die auffallende Tatsache hin,

[1] Fr. W. von Bissing *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures).* I. L. Borchardt *Der Bau.* Berlin 1905.

[2] *Recherches sur les cultes d'Héliopolis* in *Sphinx* X, S. 160—225; *Un temple solaire de l'empire Memphite* in *Journ. des Savants* IV, S. 360 bis 370 (besonders über die Kapitel der Pyramidentexte über die Mādet-barke).

[3] *El Amarna* I—VI *(Archaeological Survey of Egypt).* London 1903—1908. — Ausgrabungen in den Stadtruinen von Tell el Amarna beabsichtigt die Deutsche Orientgesellschaft. Eine Versuchsgrabung von Borchardt *(Mittlg. Deutsch. Orientges.* Nr. 34, S. 14 ff.) ergab kulturhistorisch interessante Funde.

[4] B. Baentsch *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

[5] *La grande stèle de Toutankhamanou à Karnak* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXIX, S. 162—173, besonders S. 172; vgl. Legrain *Quelques*

daß die Denkmäler des häretischen Königs in Theben nicht systematisch zerstört wurden und teilweise ruhig in dem Amontempel verblieben. Die Reaktion gegen seine Reformversuche kann demnach nicht so einschneidend gewesen sein, wie man es anzunehmen gewohnt ist.

Naville[1] handelte über die in der großen Oase verehrte nabelgestaltige Form des Gottes Amon und vermutete, die Vertiefungen in den Schieferplatten der Nagadazeit[2] hätten entsprechend gestaltete Götterbilder enthalten. Er stellte[3] die Erscheinungsform mit dem Gotte Bat zusammen, der auch als Löwe mit zwei Köpfen auftrete. Wenig glücklich war angesichts der antiken Schilderungen der Gedanke Lefébures[4], es sei in dem Gebilde eine Sonnenscheibe zu erkennen, bei welcher der in dem ägyptischen Hieroglyphenzeichen häufig in der Mitte angebrachte Punkt durch ein Kleinod gebildet worden sei. Daressy[5] dachte an eine Darstellung, welche der von ihm nachgewiesenen Inkorporationsform des thebanischen Amon in einer Art Sack, aus dem oben ein Kopf hervorragt, entsprochen hätte. Von größter Bedeutung für die Geschichte und den Ursprung des Kultus des Amon in Widdergestalt würde eine von Schweinfurth[6] veröffentlichte Darstellung sein, wenn sich die Ansicht des Geologen Flamand bestätigte, daß ihr ein Alter von 10000 bis 12000 Jahren zukomme. Das Bild stellt

---

*Monuments d'Amenothès IV. provenant de la cachette de Karnak* in *Ann. Serv. Ant.* VII, S. 228—231.

[1] *Le dieu de l'Oasis de Jupiter Amon* in *Comptes Rendus Acad. des Inscriptions* 1906, S. 25ff.

[2] Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Platten, die er mit den Churinga der Australier in Parallele bringt, erörtert Capart *Les Palettes en Schiste de l'Égypte primitive* in *Rev. des Questions historiques.* April 1908.

[3] *Le dieu Bat* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 77ff.

[4] E. Andersson *À propos du dieu de l'oasis de Jupiter Ammon* in *Sphinx* XII, S. 48f.

[5] *Une nouvelle forme d'Ammon* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 64ff.

[6] Brief aus Biskra in *Zeitschrift für Ethnol.* XL, S. 88ff., abgedruckt in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 162ff.

einen stehenden Widder dar, auf dem Kopfe trägt er die Sonnenscheibe, an deren Seiten mißverstandene Uraeusschlangen angebracht sind. Seine Ausführung zeigt keinerlei archaischen Charakter, er erscheint vielmehr in seiner ganzen Auffassung als eine in hellenistischer Zeit entstandene barbarische Nachahmung eines ägyptischen Vorbildes.[1]

Den Gott Tanen, der im Verlaufe der ägyptischen Geschichte mit dem memphitischen Ptah verschmolz, hat man häufig für einen aus dem Auslande eingeführten Gott erklärt, Jéquier[2] spricht sich demgegenüber für seinen einheimischen Ursprung aus. Wiedemann[3] hielt die von Herodot als Grundlage für seine Erzählung von dem Priester Sethon verwertete Statue in Memphis für das Bildnis eines der Chnumu, welche bei der Weltschöpfung als Genossen des Ptah tätig waren und apotropäische Bedeutung besaßen. Die Tonstatuette einer dieser Gottheiten, bei welcher der Phallus wohl auch zu einem derartigen Zwecke durch einen Menschenkopf ersetzt worden ist, veröffentlichte Brugsch.[4] Von Einzelbeiträgen über ägyptische Gottheiten sind hervorzuheben solche über Hathor[5]; Safech, in der Schäfer[6] Horapollos Muse wiedererkannte; Buto[7]; die Göttin der Ernte Rennut[8]; die Göttinnen Sothis und Satis und

---

[1] Die von dem Gotte Amon selbst gewünschte Einsetzung des Neb-unen-f zum Oberpriester in Theben durch Ramses II. schildert eine von Sethe *Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II.* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 30ff. behandelte Inschrift.

[2] *Origine du dieu Tanen* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 42f.

[3] *Die Statue des Priesters Sethon zu Memphis* in *Orient. Lit. Zeit.* XI, Sp. 179ff.

[4] *Sur une statuette de Ptah patèque* in *Ann. Serv. Ant.* VIII, S. 160.

[5] Hymnen an sie bei H. Junker *Poesie aus der Spätzeit* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 101ff.; *Beispiel einer Textentlehnung in Dendera,* l. c., S. 127f.

[6] *Μοῦσα* bei Horapollo II, 29 in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 72ff.

[7] V. Schmidt *Two statuettes of the goddess Buto* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII, S. 201f.

[8] Spiegelberg *Thermuthis als Göttin des Schreckens* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 179.

ihr wechselseitiges Verhältnis.[1] Zur Lesung einiger Götternamen äußerte sich Sethe.[2]

Unter den aus dem Auslande in Ägypten eindringenden fremden Gottheiten sind die semitischen die wichtigsten. Hier stellte Spiegelberg[3] die Darstellungen des Resef zusammen, Erman[4] besprach Nennungen der Göttin von Byblos in Phönizien und suchte deren Erwähnung in einem Eigennamen des Mittleren Reiches nachzuweisen. In einer magischen Formel der 20. Dynastie[5] werden Schädlichkeiten erwähnt, welche von dem Gotte Resef, dessen Gattin Atumā (vielleicht das personifizierte Edom) und der Göttin Nukar (nach Gardiner die babylonische Göttin Ningal) ausgehen. — Eine Fülle von Dämonen des allerverschiedensten Ursprunges tritt auf den bisher wenig bearbeiteten Särgen des zweiten Teiles des Neuen Reiches und der Spätzeit auf, von denen der Katalog des Kairener Museums[6] eine längere Reihe in eingehenden Beschreibungen und Tafelbildern zugänglich zu machen beginnt.

Für die Behandlung des ägyptischen Tierkultes[7] bringen die Untersuchungen, welche Lortet und Gaillard[8] den ägyptischen Tiermumien und Tierdarstellungen zu widmen fort-

---

[1] Röder *Sothis und Satis* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 22 ff.

[2] *Der Name der Göttin Neith* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 144 ff.; *Der Name des Gottes Κῆβ* l. c., S. 147 ff.; *Der Name des Phönix* l. c. S. 84 f.

[3] *Neue Reschephdarstellungen* in *Orient. Lit. Zeit.* XI, Sp. 529 ff.

[4] *Die „Herrin von Byblos“* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 109 f.

[5] A. H. Gardiner *The goddess Ningal in an Egyptian text* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 97.

[6] G. Maspero *Sarcophages des époques Persane et Ptolemaïque* I. fasc. 1. Kairo 1908; E. Chassinat *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari.* I. fasc. 1. Kairo 1909.

[7] Die Versuche, den ägyptischen Tierkult für Totemismus zu erklären (V. Loret *L'Égypte au temps du Totémisme,* Ann. du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation XIX, Paris 1909), scheitern u. a. daran, daß im Niltale ein Teil der wesentlichen Charakteristika des Totemismus fehlt, wie z. B. das sexuelle Tabu.

[8] *La Faune momifiée de l'ancienne Égypte.* 3. Serie. Lyon, Georg, 1907; 4. Serie, 1908.

fahren, ein äußerst reichhaltiges und wichtiges Material bei. Letzterer Verfasser gab auch in Gemeinschaft mit Daressy den reich mit Tafeln ausgestatteten, ausgezeichneten Katalog der Tiermumien im Kairener Museum heraus.[1] Von sonstigen hierher gehörigen Denkmälern sind ein Hundesarg in Brüssel[2] und mehrere Skarabäensärge[3] zu erwähnen. Kleine Bronzestandarten mit den Bildern heiliger Tiere, eines Schakal, einer Kuh, eines Skorpion mit Menschenkopf wurden veröffentlicht.[4] Wichtig für die Bestattungsfeier und den Eingang der Gott-Tiere in die himmlischen Bezirke sind die Grab- und Denksteine, welche ihnen gewidmet wurden. Abgesehen von solchen für den Apis von Memphis[5] liegen von diesen bedauerlicherweise verhältnismäßig wenige vor. Ein neues hierher gehöriges, einem unter Augustus lebenden Stiere von Hermonthis geltendes Denkmal machte Daressy bekannt[6], ein anderes für eine Kuh wohl aus dem 22. oberägyptischen Nomos Aphroditopolis aus dem 13. Jahre des Ptolemäus I. Soter Spiegelberg.[7] Einen weiteren derartigen Denkstein bildet die in ihrem historischen

---

[1] *La Faune momifiée de l'antique Égypte.* Kairo 1905. Einen Nachtrag dazu gab L. Borchardt *Ein Katzensarg aus dem Neuen Reich* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 97.

[2] J. Capart *Un cercueil de chien du Moyen Empire* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 131.

[3] W. L. Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXX, S. 293.

[4] W. L. Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXX, S. 175.

[5] Ein von Wilcken *Zu den Genfer Papyri* im *Archiv für Papyrusforschung* III, S. 392ff. behandelter Papyrus spricht von der Lieferung von Leinewand durch einen Tempel im Fayûm für das Begräbnis eines solchen Apis. Daressy *Construction d'un temple d'Apis par Nectanebo I.* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 154ff. veröffentlichte eine Stele über Bauten des Nectanebus I. für den lebenden Apis.

[6] *Stèle funéraire d'un taureau d'Hermonthis* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 10ff.

[7] *Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 129ff.

Teile mehrfach behandelte, in ihrem sonstigen Inhalte weniger berücksichtigte Stele von Neapel, welche einem Widder von Heracleopolis magna gilt. Zu dem Fortleben des alten Tierkultes im Glauben der heutigen Araber in Ägypten an heilige und zu verehrende Katzen und Eidechsen brachte Legrain[1] interessante Beiträge. Larken[2] veröffentlichte modern-ägyptische Erzählungen, denen zufolge sich Geister mit Vorliebe in Tieren verkörpern.

Kultus. Verhältnismäßig dürftig sind die Quellen, welche bisher für die Durchführung des Kultus in den Tempeln und bei den sonstigen religiösen Zeremonien vorliegen. Die wichtigste Urkunde ist hier das große, von Moret bearbeitete, in Inschriften und Papyris erhaltene Tempelritual geblieben, zu dessen Verständnis einige kleinere Beiträge erschienen.[3] Über das ägyptische Menschenopfer stellte Mader[4] eine Reihe von Stellen zusammen und suchte die israelitischen Menschenopfer durch ägyptische Beeinflussung zu erklären. Zur Sitte der Priester, bei feierlicher Gelegenheit das Bild jugendlicher Gottheiten im Arme zu tragen, äußerte sich Spiegelberg.[5]

Zu kultischen Zwecken entstanden bereits im alten Ägypten Vereine. Das Vorhandensein eines solchen, welcher während der 21. bis 22. Dynastie in Theben tätig war und, wie es scheint, bei Begräbnissen oder Mumienübertragungen zu tun hatte, wies Legrain[6] nach. Von einem zweiten, der an bestimmten Tagen Feste feierte und für die Bestattung seiner

---

[1] *Sur un cas de Totémisme moderne* in *Ann. Serv. Ant.* VII, S. 35 ff.

[2] *Egyptian Beliefs* in *Folk-Lore* XIX, S. [illegible]71 f.

[3] Moret *Sur le rite de l'embrassement* in *Sphinx* XI, S. 26 ff., Andersson *Petites Études sur Le Papyrus no. 3055 du Musée de Berlin* in *Sphinx* XII, S 14 ff.

[4] *Das Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (*Biblische Studien* XIV, Heft 5—6). Freiburg i. B., Herder, 1909.

[5] *Eine Illustration zu Kanopus 30* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 91.

[6] *Sur la asit Miri Thoti* in *Ann. Serv. Ant.* VIII, S. 254 ff.

Mitglieder sorgte, veröffentlichte und übersetzte Spiegelberg die aus der Ptolemäerzeit stammenden Statuten in seinem auch sonst reiches Material zur Religion der Spätzeit enthaltenden Kataloge der Kairener demotischen Papyri.[1] Das große Werk von W. Otto[2] ist der Spätzeit Ägyptens gewidmet, doch bringt, wie der früher erschienene erste Band, so auch der zweite, der die Ausgaben der Tempel, die Kultverwaltung, die soziale Stellung der Priester, das Verhältnis von Staat und Kirche bespricht, zahlreiche Angaben, welche für das alte Ägypten von großer Wichtigkeit sind.[3]

Osirislehre. Dreimal ist im Verlaufe der ägyptischen Geschichte der Versuch gemacht worden, die für den Verstorbenen notwendigen oder nutzbringenden Zauberformeln zu sammeln. Am Anfange des Alten Reiches bildete sich die Kompilation der nach ihrem Fundorte genannten Pyramidentexte, etwa mit dem Beginne des Mittleren Reiches die Zusammenstellung, welche in wenig glücklicher Weise als die Ältesten Texte des Totenbuches bezeichnet wird, endlich ungefähr mit dem Eintreten des Neuen Reiches das Totenbuch selbst. Dabei handelte es sich nicht um systematische Arbeiten. Beliebig wurden die aus den verschiedensten Quellen stammenden Stücke aneinander gereiht, Doppeltexte blieben stehen, Widersprüche wurden nicht ausgeglichen, Lücken nicht ausgefüllt. Infolgedessen gewann keine der Sammlungen kanonische Bedeutung. Willkürlich wählte man sich aus ihnen das für das

---

[1] *Die demotischen Denkmäler* II. *Die demotischen Papyri.* 2 Bde. Straßburg, Dumont Schauberg, 1906—1908.

[2] *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* II, Leipzig, B. G. Teubner, 1908.

[3] Von großer Bedeutung für die Art und Weise, in der man in pharaonischer Zeit die Kulteinnahmen eines Gottes sicherte, ist eine Inschrift der 21. Dynastie für den Gott Arsaphes von Heracleopolis magna (Aḥmed-Bey Kamal *Un monument nouveau de Sheshonq I^er^* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXXI, S. 33ff., G. Maspero *Note additionelle,* l. c. S. 38ff.).

eigene Grab Zusagende aus, fügte neue Kapitel hinzu, veränderte gelegentlich die älteren. Nicht nur nach den Zeitperioden ist die Zusammensetzung und der Inhalt der einzelnen Bestandteile verschieden, auch in der gleichen Zeit stimmen kaum je zwei Handschriften in Anordnung und Text genau miteinander überein. Die drei Kompilationen sind nicht unabhängig voneinander, die Ältesten Texte haben vieles aus den Pyramidentexten, das Totenbuch hat manches aus seinen Vorgängern unmittelbar oder in umgearbeiteter Fassung entlehnt. Die Entstehung der einzelnen Formeln ist vielfach weit älter als ihre jeweilige Sammlung. In den Pyramidentexten stehen Stücke, welche noch auf die Zweiteilung Ägyptens Bezug nehmen, und im Totenbuche spielt das Köpfen der Toten eine Rolle, welches in der Nagadazeit häufig war, zur Zeit der Sammlung des Totenbuches aber nur ganz vereinzelt vorkam.[1]

Von den Pyramidentexten der 5. bis 6. Dynastie, welche zuerst von Maspero[2] im Urtexte und in Übersetzung zugänglich gemacht worden waren, begann Sethe eine Neupublikation, welche die Texte in Sprüche ordnet und die verschiedenen Abschriften der einzelnen Sprüche aus den Königspyramiden untereinander setzt, um das Material zu ihrer Bearbeitung übersichtlicher zugänglich zu machen.[3] Für die

---

[1] Wiedemann *Die Leichenköpfung im alten Ägypten* in *Orient. Lit. Zeit.* XI, Sp. 112ff.

[2] *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah* (Separatabdruck aus *Rec. de trav. rel.* etc. III—XV). Paris, É. Bouillon, 1894.

[3] *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums neu herausgegeben und erläutert. I und II Lief. 3—4. Leipzig, Hinrichs, 1908—1909. Zahlreiche Kapitel der Texte finden sich in einem Grabe des Mittleren Reiches bei Chassinat, Gauthier und Piéron *Fouilles de Qattah.* Kairo, 1906. — Einige Stellen behandelte A. Jahn *Ägyptologische Miscellen* § 6 (*Unas Z.* 214, 234) in *Wiener Zeitschr. für Kunde des Morgenlands* XX, S. 380. — Die auf das Totenopfer bezüglichen Teile der Pyramideninschriften und verwandter Texte stellte Budge unter Beigabe einer Besprechung

Ältesten Texte, welche sich vor allem auf Särgen verzeichnet finden, veröffentlichte Lacau[1] in vortrefflicher Weise eine längere Reihe von Abschriften unter Hinweis auf die Stellen, an denen sich die betreffenden Kapitel und Sätze sonst noch finden. Von dem Totenbuche der Thebanischen Zeit wurde eine gute Abschrift mit kunstvollen Vignetten bei der Mumie des Iuàa, des Schwiegervaters Amenophis' III. von Davis gefunden und in einer schön ausgestatteten Publikation mit einer Einleitung von Naville, welche die in dem Papyrus vorfindlichen Kapitel verzeichnet und bespricht, zugänglich gemacht.[2] Die für ihre erste Erscheinungszeit interessante, auf Grund unserer jetzigen Kenntnis der ägyptischen Sprache und Religion in Einzelheiten wie in der Gesamtauffassung häufig stark anfechtbare Übersetzung der späteren Fassung des Totenbuches durch P. Pierret erschien in neuer Ausgabe.[3] Seine Ansicht, daß in der ägyptischen Religion eine den christlichen

---

und Übersetzung in einer bequem benutzbaren Form zusammen: E. A. Wallis Budge, *The Liturgy of Funeral Offerings.* London, Kegan Paul. 1909 (Books on Egypt and Chaldaea XXV). Demselben Verfasser verdanken wir eine praktisch angelegte und als Einführung empfehlenswerte Publikation, Übersetzung und Bearbeitung des wichtigsten Textes über die Zeremonien an der Statue des Toten bei der Beisetzung: Budge, *The Book of Opening the Mouth.* London, Kegan Paul. 1909 (Books on Egypt and Chaldaea, XXVI, XXVII).

[1] *Textes religieux* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXIX, S. 143ff.; XXX, S. 65ff., 185ff.; XXXI, S. 10ff. und in J. E. Quibell *Excavations at Saqqara* 1906, S. 21ff. Vgl. Lacau *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (*Kat. des Museums zu Kairo*), 2 Bde. 1904—1906.

[2] Theodore M Davis' *Excavations.* Bibân el Molûk. *The Funeral Papyrus of Jouiya* with an Introduction by E. Naville. London, Archibald Constable, 1908. — Die handliche und übersichtliche Übersetzung des Totenbuches der Thebanischen Zeit von Budge erschien in zweiter durchgesehener und erweiterter Auflage: E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead,* 3 Bde. London, Kegan Paul. 1909 (Books on Egypt and Chaldaea VI—VIII).

[3] *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens.* Traduction complète d'après le papyrus de Turin et les Manuscrits du Louvre. 2e édition. Paris, 1907.

Anschauungen nahestehende erhabene Auffassung der Gottheit und ein Monotheismus nachweisbar sei, suchte der gleiche Verfasser[1] zu begründen. Er ging dabei, wie die älteren Ägyptologen, welche seine Auffassung teilten, von einzelnen, aus dem Zusammenhange gerissenen Sätzen der Texte aus. Sobald man die betreffenden Urkunden in ihrer Gesamtheit zu Rate zieht, erkennt man, daß deren Grundgedanken einer solchen Auffassung, welche infolgedessen auch von den neueren Forschern fast allgemein aufgegeben worden ist, fernstehen. — Eine neue, von dem bisher bekannten Texte in manchen Punkten abweichende Fassung des Buches von dem Durchwandern der Ewigkeit, welches auf den Sätzen des Totenbuches und verwandter Kompositionen aufgebaut ist, veröffentlichte und besprach Wreszinski.[2]

Der Gott, dem das Totenbuch vor allem geweiht war, ist „Osiris, der sich befindet in dem Westlande (chenti Åmenti), der Herr von Abydos". Dabei war der hier auftretende Titel Chenti-Åmenti ursprünglich der Name eines selbständigen Gottes, der einst als Herr von Abydos galt, und dessen noch einige Texte gedenken.[3] Allmählich verschmolz er mit Osiris und ging in diesem auf. Osiris war wohl von Anfang an eine anthropomorphe Gestalt. Man dachte ihn sich als einen König des Niltales, dem es nach seinem Ableben gelungen war, vermittelst seiner eigenen Zauberkraft und der magischen Handlungen und Formeln seiner Hinterbliebenen die Auferstehung, Unsterblichkeit und Herrschaft im Jenseits zu gewinnen. Er wurde darin das Prototyp des Menschen, der ein gleiches Los nach dem Tode erhoffte. Bei dem Mangel an systematischem Sinn und der Freude an synkretistischer Be-

---

[1] *Les Interprétations de la Religion Égyptienne* in *Ann. Mus. Guimet. Bibl. de Vulgarisation* XX, Paris, 1906.

[2] *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 111 ff.

[3] Vgl. Jéquier *Khontamenti* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 43 ff.

handlung der Götter, welche im alten Ägypten herrschte, hat man im Verlaufe der Zeit zahlreiche andersartige Vorstellungen über die Unsterblichkeit und andere mit dieser im Zusammenhange stehende Gottheiten und Mythen mit Osiris und seiner Lehre verschmolzen, ohne seine ursprüngliche Auffassung aufzugeben. In den Kreis der hierbei herangezogenen Gestalten gehören vor allem die Vegetationsgötter[1], und so kommt es, daß Osiris häufig die die Unsterblichkeit charakterisierenden und verbürgenden Eigenschaften eines Vegetationsdämons annimmt, und auch die Gottheiten seines Kreises, wie Isis, Horus, Set, in diesen Zusammenhang hineingezogen werden. Die auf eine derartige Form der Gotteserscheinung bezüglichen Texte hat in weitem Umfange Frazer[2] behandelt, und Moret[3] ist im Zusammenhange mit einer Erörterung der Bedeutung und Entwicklung des Opfers in Ägypten auf anschließende Fragen eingegangen.

Zahlreiche Notizen, vor allem für die Götter des Osiriskreises in ihrer Bedeutung für das Leben des Verstorbenen im Jenseits, werden durch die Totenstelen gegeben, welche in den den historischen und funerären Stelen gewidmeten Katalogbänden des Kairener Museums[4] verzeichnet und veröffentlicht worden sind. Für den Kampf, der nach der Ermordung des Osiris zwischen Horus und Set[5] entbrannte, ist die Schrift

[1] Wiedemann im *Archiv für Rel.-Wiss.* VII, S. 473ff.

[2] *Adonis, Attis and Osiris.* London, Macmillan and Co., 1906.

[3] *Du sacrifice en Égypte* in *Rev. de l'Hist. des Religions* LVII, S. 81ff. — Die übliche Form des Opfers in Ägypten war zwar nicht das Brandopfer (vgl. G. Kyle *Some further observations concerning the Holocaust among the ancient Egyptians* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXXI, S. 49ff.), doch kam dieses nicht selten neben der Darbringung der vollständigen bez. zerbrochenen Opfergegenstände vor.

[4] H. O. Lange und H. Schäfer *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches* I, II, IV. Berlin 1902—1908; P. Lacau *Stèles du Nouvel Empire* I fasc. 1. Kairo 1909; Ahmed Bey Kamal *Stèles Ptolemaïques et Romaines.* 2 Bde. Kairo 1904—1905.

[5] Loret *Le dieu Seth et le roi Séthôsis* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII, S. 123ff. besprach die Gottesnamen Set, Suti, Sutech, Setesch. Er wollte

Plutarchs über Isis und Osiris die Hauptquelle geblieben. Dieselbe geht, wie besonders das Verzeichnis der günstigen und ungünstigen Tage in dem Papyrus Sallier IV. lehrt, auf altägyptisches Material zurück. Zwei Stellen dieses Papyrus, die sich mit Ereignissen aus dem Streit, die auf den 26. und 27. Thoth verlegt werden, beschäftigen, erörterte Reich[1] und stellte dabei ihren Sinn richtiger fest, als dies bisher geschehen war. Spiegelberg[2] besprach eine Sonderform des Gottes Thoth in Theben, welche als „Teos der Ibis“ auftritt. Er führte dabei aus, daß eine zweite Sonderform, „Thoth, der Hohepriester von Memphis“, welche Sethe daneben hatte annehmen wollen, auf einer irrtümlichen Lesung beruht, es stehe an der fraglichen Stelle „Thoth erhört“.

Zu der wenig bekannten, neben dem Ka[3] auftretenden Seelenform Sechem („Gestalt“) und der Vergötterung von Götterzeptern (sechem) und heiligen Stäben brachte Spiegelberg[4] eine Reihe von Angaben der Texte bei. Eine Darstellung auf einem Sarge der Spätzeit[5] zeigte über der auf dem Leichenbette liegenden Mumie einen Fisch an der Stelle, an welcher sonst häufig die als Vogel mit Menschenkopf aufgefaßte Seelenform Ba erscheint. Es handelt sich aber bei diesem Fische kaum um eine sonst bisher nirgends erwähnte, an die Stelle

für Set in alter Zeit Setesch lesen und benutzte dann diese Lesung als Grundlage für sehr weitgehende Schlüsse über einen wenig wahrscheinlichen Ursprung des Gottes aus Asien.

[1] *Der Mythus vom Kampfe des Horus mit Set im Papyrus Sallier IV.* in *Rec de trav. rel.* etc. XXX, S. 210 ff.; *Der 27. Thot des Papyrus Sallier IV.* l. c. S. 213.

[2] *Ἑρμῆς ὁ Θηβαῖος* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 89 f.

[3] Auf eine Formel, derzufolge der Tote seinem Ka folgt, machte Capart *Sur une formule d'un sarcophage de la XII^e^ dynastie au Musée Guimet* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 144 f. aufmerksam.

[4] *Zum ägyptischen Stabkultus* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 163 ff.

[5] Ahmed Bey Kamal *Fouilles à Gamhoud* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 23 f; Spiegelberg *Der Fisch als Symbol der Seele* im *Arch. f. Rel.-Wissenschaft* XII, S. 574 f.

des Ba getretene Seelenform. Der Fisch wird vielmehr den Fisch Ȧnt darstellen, auf dessen Anblick der Verstorbene im Totenbuche (cap. 15, Z. 24) besonderes Gewicht legt.

Gräber und Totenbeigaben. Die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in den Grabanlagen der Könige Rā-en-user, Nefer-år-ka-rā und Saḥu-rā zu Abusir haben für die Pyramidentempel der fünften Dynastie reiches Material ergeben, von dem aber bisher nur ein Teil publiziert worden ist.[1] Über die wichtigsten dabei erzielten Ergebnisse orientiert ein Vortrag von Eduard Meyer[2], der, von zahlreichen gut ausgeführten Illustrationen und Tafeln begleitet, eine Übersicht über das Ägypten des Alten Reiches gibt. Wichtig ist, daß in den Reliefs dieser Tempel die Gestalten der Götter bereits nach dem späteren Schema gebildet erscheinen, und daß der König ebenso wie später als Sphinx[3] dargestellt werden kann. Auf die Art und Weise, wie sich diese Pyramidenanlagen aus den Königsgräbern der Thinitischen Zeit entwickelten, ging im Zusammenhange mit dem Unsterblichkeitsglauben des Alten Reiches Moret[4] ein. Hall[5] stellte die gerade in alter Zeit häufigeren Fälle zusammen, in denen sich ein König zwei gesonderte Grabanlagen herstellen ließ. Eine Publikation von H. Schäfer[6] bringt reichhaltige und bis in das einzelne hinein

[1] L. Borchardt *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re.* Leipzig. Hinrichs. 1907. — L. Borchardt *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-'ir-ke'-re'.* Leipzig. Hinrichs. 1909. — Einzelberichte in den *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* nr. 24, 30, 34, 37.

[2] *Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer.* Leipzig. Hinrichs. 1908.

[3] Über die Sphinx als Bildnis von Schu und Tefnut und als solches des Königs äußerte sich Naville *Encore le Sphinx* in *Sphinx* X, S. 138ff.

[4] *Autour des Pyramides* in *Revue de Paris.* 1907. S. 225ff.

[5] *The pyramid of Moeris* in *Journ. of Hell. Studies* XXVI, S. 176f. Vgl. ein Dekret des Königs Pepi I. zugunsten der beiden Pyramiden des Königs Snefru bei L. Borchardt *Ein Königserlaß aus Dahschur* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 1ff.

[6] *Priestergräber und andere Grabfunde vom Totentempel des Ne-user-Rê* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft. 8). Leipzig. Hinrichs. 1908.

genaue Aufschlüsse über die Privatgräber des Mittleren und Alten Reiches, ihre Anlage, die Lage der Leichen, die Beigaben usf. Die Grabstätten der niederen Privatbeamten in der Necropole von Beni Hasan aus dem Mittleren Reiche schilderte Garstang[1] eingehend. Für einen Teil der Begräbnisfeier im Neuen Reiche ist Madsen[2] zu nennen, doch fehlt der Beweis dafür, daß sich die von ihm besprochene Szene tatsächlich in dem Privatgarten des Verstorbenen abspielte.

In alter Zeit war es in Ägypten üblich, dem Toten sein eigenes Bildnis, gelegentlich in zahlreichen Wiederholungen, und ein reichhaltiges Gefolge in Stein oder Holz plastisch dargestellter Dienerschaft, Gabenträger, Brauer, Köche, Aufseher, Schreiber usf., mitzugeben. Diese Begleiter, von denen besonders aus dem Mittleren Reiche eine große Zahl erhalten geblieben ist[3], wurden in Ausübung ihrer jeweiligen Tätigkeit dargestellt. Später kommen derartige Bildnisse der Arbeiter oder des Toten mit der Andeutung einer bestimmten zu verrichtenden Arbeit nur selten vor.[4] Beide werden gewöhnlich ersetzt durch die schematischen Gestalten der „Antworter“ (uschebti), welche gelegentlich im Gewande der Lebenden, meist aber in Osirisgestalt, mit Ackerbaugeräten versehen, auftreten. Dieser doppelte Ursprung macht es erklärlich, daß man häufig in Zweifel sein kann und es bereits auch die alten Ägypter waren, ob der jeweilige Uschebti nur als Diener auf-

---

[1] *The Burial Customs of ancient Egypt.* London. Archibald Constable. 1907.

[2] *Die Totenfeier im Garten* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 51 ff.

[3] G. Maspero *Sur les figurines et sur les scènes en ronde bosse, qu'on trouve dans les tombeaux Égyptiens* in *Bull. Institut Égypt.* IV, S. 367 ff.

[4] Über einige Exemplare des Neuen Reiches, welche den Verstorbenen als Kornquetscher vorführen, handelten A. H. Gardiner *A statuette of the High Priest of Memphis Ptahmose* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 55 f., und J. Capart *Broyeurs en pierre,* l. c., S. 163; *À propos des statuettes de meuniers* in *Transact. Third Intern. Congress of Hist. of Rel.* I, S. 201 ff.

zufassen ist[1] oder ob er auch als ein Bild des Toten angesehen werden will. Meist ist das erstere der Fall. Diese Tatsache geht auch daraus hervor, daß die Zahl der Uschebti in einem Grabe öfters eine bestimmte zu sein scheint, und zwar, wie Bissing[2] bemerkte, vermutlich 401, d. h. 365 Arbeiter, einer für jeden Tag des Jahres, und 36 Vorarbeiter, einer für jede Dekade des Jahres. Bisweilen ist auf dem Uschebti sogar der Tag vermerkt, an dem er zu arbeiten hatte.[3] Dabei suchte man durch Aufschrift des Namens des Verstorbenen diesem die Arbeitskraft des betreffenden Uschebti zu sichern. Um eine Veränderung des Namens und damit des Eigentümers des Dieners durch spätere Grabräuber möglichst zu erschweren, brachte man gelegentlich den Namen unter der Glasur der Statuette verborgen an.[4]

In die Reihe der Beigaben mit religiöser Bedeutung gehört nach Pieper[5] auch das Brettspiel, welches mit den zugehörigen Figuren nicht selten dem Toten in das Grab gelegt wurde. Die meisten Felder des Spiels sind nach Gottheiten genannt, in den Begleittexten werden Götter angerufen und erscheint die Opferformel, die Steine stellen gelegentlich gebundene Ausländer dar. Pieper schließt daraus, die Feinde, welche dem Verewigten den Weg in das Land der Seligen verlegten, hätten im Brettspiel überwunden werden müssen, und knüpft daran einige Bemerkungen über ägyptische, zur Ausübung der Magie bestimmte Gegenstände. In zahlreichen Fällen haben die

---

[1] P. A. A. Boeser *Eine Uschebtiinschrift des Leidener Museums* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 81.

[2] *Zur Geschichte der Uschebtius* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 183 f.

[3] A. Erman *Uschebtis mit Daten* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 131.

[4] G. Maspero *Sur une variété de figurines funéraires inconnue jusqu'à présent* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 285 f.

[5] *Das Brettspiel der alten Ägypter und seine Bedeutung für den ägyptischen Totenkult.* Berlin. Weidmann. 1909. Der Hauptteil der Arbeit ist einem interessanten Versuche gewidmet, den Gang des Spieles zu rekonstruieren.

Spielbretter aber doch wohl, unter Hintansetzung des Gedankens an eine religiöse Betätigung, nur zum Zeitvertreib in der Langeweile des Alltagslebens oder des Grabes gedient. Darauf weist die Aufnahme des Spieles in die Reihe der Beschäftigungen aus dem täglichen Leben in den Gräberreliefs hin und die Angabe[1], daß der Tote das Spiel mit seiner Seele, die bei ihm in seinem Grabe sei, spiele, wobei also nicht ein böser Dämon als Spielgegner vorausgesetzt wird. Von sonstigen Beigaben wurden die Barken, ihre Gestalt und ihr Zweck, erörtert.[2]

Sehr wertvolle Angaben über die Formen der ägyptischen Amulette und die auf ihnen befindlichen Inschriften, welche sich freilich meist auf den Namen des jeweiligen Eigentümers beschränken, über den Zweck der einzelnen Stücke aber nur selten etwas aussagen, geben die betreffenden Bände des Kairener Katalogs.[3] Im Mittleren Reiche kam es öfters vor, daß man, anstatt die wichtigeren Amulette und Gebrauchsgegenstände dem Toten tatsächlich mitzugeben, sie in Wort und Bild an den Wandungen seines Sarges verzeichnete. Sie sollten dann, in gleicher Weise wie die daneben auftretenden kleinen plastischen Modelle von Gebrauchsgegenständen und Amuletten[4], als Grundlage für eine Herstellung der wirklichen Gegenstände mit Hilfe von Zauberformeln dienen. Eine von Bildern begleitete erweiterte Liste dieser Stücke in Verbindung mit einem Totenbuchtexte der Ptolemäerzeit fand und veröffentlichte Capart.[5] Zu den Knotenamuletten äußerten sich Valdemar

---

[1] *Rec. de trav. rel.* etc. XI, S. 44.

[2] A. Wiedemann *Totenbarken im alten Ägypten* im *Globus* XCIV, S. 119ff.

[3] P. E. Newberry *Scarab-shaped seals.* London 1907; G. A. Reisner *Amulets.* Kairo 1907.

[4] Vgl. hierfür u. a. Wiedemann *Religion der alten Ägypter,* S. 161f.; H. Schäfer *Die Entstehung einiger Mumienamulette* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 66ff.

[5] *Une liste d'amulettes* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 14ff.

Schmidt[1] und v. Bissing[2]; eine lange Reihe von Skarabäeninschriften mit guten Wünschen für den Toten sammelte Alice Grenfell[3] und suchte dieselben unter gemeinsame Gesichtspunkte zu ordnen.

Eine ansprechende Übersicht über die ägyptische Magie gab in einer für ein größeres Publikum bestimmten Schrift Moret.[4] Die Publikation eines großen, der Spätzeit angehörenden Papyrus wurde zum Abschlusse gebracht.[5] Unter den wesentlich apotropäischen Zwecken dienenden Stücken spielen die Tierköpfe und Tierschädel eine große Rolle. Für diese, insbesondere für die Bukranien, dann die Hathorköpfe und das Sistrum, stellte Lefébure[6] ausgedehnte Materialsammlungen zusammen. Bei den sog. Wurfhölzern, welche in Ägypten freilich meist aus Knochen bestehen[7], stellte Jequier[8] fest, daß diese mit den Bildern heiliger Tiere bedeckten Stücke aus Nilpferdknochen gefertigt zu sein pflegen. Er vermutet, daß sie vor allem dazu dienten, um die Kinder während des Schlafes gegen Dämonen zu schützen. Auch das Salben, welches mit Vorliebe beim Antritte eines Amtes vorgenommen wurde, scheint böse Geister vertrieben zu haben.[9] Unter den Zauberformeln war

---

[1] *Note on a peculiar pendant shown on three statues of Usertesen III* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII, S. 268 f.

[2] *Lesefrüchte § 12* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 180 ff.

[3] *Amuletic Scarabs etc. for the deceased* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 105 ff.

[4] *La magie dans l'Égypte ancienne* (Ann. Mus. Guimet. Bibl. de Vulgarisation XX). Paris 1907.

[5] F. Ll. Griffith und H. Thompson *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. III. Indices. London. Grevel. 1909. Vgl. *Arch. f. Rel.-Wiss.* IX, S. 491.

[6] *Le Bucrâne* in *Sphinx* X, S. 67—129.

[7] Vgl. *Arch. f. Rel.-Wiss.* IX, S. 495.

[8] *Rôle protecteur de l'hippopotame* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 40 ff.

[9] Spiegelberg *Zur Symbolik des Salbens im Ägyptischen* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 184 f., und im *Arch. f. Rel.-Wiss.* IX, S. 143 f.

die wichtigste die mit „Königliche Opfergabe“ beginnende.[1] Durch sie wurden Speise und Trank für die Götter erschaffen, welche diese Lebensmittel dann dem Verstorbenen übermittelten. Es erschien wünschenswert, daß diese Schaffung möglichst oft erfolgte; daher wurden die Hinterbliebenen nicht selten zur Aussprache der Worte aufgefordert, was dem Beter wenig Mühe und keine Kosten verursachen werde.[2]

---

[1] Über den Beginn der Formel, besonders die Auffassung des ersten Wortes als „Königlich“ handelte Moret *Sur la formule souten di hotp* in *Sphinx* XI, S. 31 ff. Vgl. ferner H. R. Hall *The Di-hetep-suten Formula* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXX, S. 5 ff.; Jahn *Über die Gruppe swtn (du) ḥtp* in *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.* XX, S. 374 ff.

[2] Spiegelberg *Eine Formel der Grabsteine* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 67 ff.

# 3 Religion der Japaner 1905—1908

Von **Hans Haas** in Heidelberg

Japan wird im 'Archiv' zum erstenmal in die Berichterstattung einbezogen. Dem Referenten, der es auf sich genommen, die bisherige Lücke auszufüllen, könnte es deshalb naheliegen, die wichtigsten für eine Bearbeitung der japanischen Religionsgeschichte in Betracht kommenden Veröffentlichungen auch älteren Datums wenigstens mit aufzuführen, dies um so mehr, als ihre Zahl nicht sehr groß ist. Wenn er sich gleichwohl darauf beschränkt, nur die Erscheinungen der letzten Jahre zu berücksichtigen, so tut er das, weil er für die vorangegangene Literatur auf einen eigenen bibliographischen Beitrag, den er an anderer Stelle veröffentlicht hat, verweisen kann.[1]

Wem es darum zu tun wäre, in Vollständigkeit kennen zu lernen, was Einschlägiges seitdem in Büchern, Broschüren und Zeitschriften ans Licht gekommen ist, der brauchte nur zu dem zweiten Bande von v. Wencksterns Bibliographie[2] zu greifen, wo sich auf S. 41—74 diese gesamte Literatur verzeichnet findet, während im ersten Bande dieses Werkes alles

[1] H. Haas, *Die japanischen Religionen in der neuesten Allgemeinen Religionsgeschichte. Mitteilungen der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens* Bd IX, Teil 3, S. 367—389.

[2] Bibliography of the Japanese Empire, being a classified list of the literature in European languages relating to Dai Nihon published in Europe, America and in the East. Vol. II comprising the literature from 1894 to the middle of 1906 with additions and corrections of the first volume and a Supplement to Léon Pagès' Bibliographie Japonaise, compiled by Fr. von Wenckstern. Added is a List of the Swedish Literature on Japan by Miß Valfrid Palmgren, Ph. D. (1907, Tokyo, Osaka and Kyoto: The Maruzen Kabushiki Kaisha).

gebucht ist, was von 1496—1893 über Japan veröffentlicht worden.[1]

Als Fortsetzung Wencksterns können die japanischen Bibliographien von Dr. O. Nachod gelten, die den dankenswertesten Inhalt der seit 1908 erscheinenden periodischen Publikation der Deutsch-Japanischen Gesellschaft in Berlin ausmachen.[2]

In gründlichster Weise berücksichtigt derselbe verdiente Japanologe die auf Religion bezügliche Literatur auch in den Jahresberichten der Geschichtswissenschaft[3], für die er das Referat behalten, seitdem er zum ersten Male im XXIV. Jahrgang (1901) den Abschnitt Japan ausgefüllt.

Je mehr es die genannten Bibliographen, denen noch der von Krüger herausgebene Theologische Jahresbericht mit den bis vor kurzem von Edv. Lehmann erstatteten Referaten über die orientalischen Religionen anzureihen wäre, darauf absehen, in möglichster Lückenlosigkeit zu verzeichnen, was an einschlägigen Arbeiten gedruckt wird, desto eher kann der gegenwärtige Bericht sich daran genügen lassen, nur in eine Besprechung der wichtigeren Veröffentlichungen einzutreten. Unberücksichtigt können hier so ziemlich alle in Zeitungen und Zeitschriften erschienenen Aufsätze bleiben, deren Zahl ins Massenhafte gestiegen, seit Japan durch die politischen Ereignisse im fernen Osten wiederholt in den Vordergrund allgemeinen Interesses getreten ist. Es sind viele Federn, die sich im letzten Jahrzehnt berufen fühlten, weiteren Kreisen einen Einblick in die religiösen Verhältnisse des fernen Inselreiches zu vermitteln. Schade nur, daß den Skribenten meist schon bei der Auswahl der Autoritäten, auf die sie sich stützen, jedes Judicium abgeht. An wirklich verläßlichen Werken, die populari-

---

[1] Der erste Band erschien 1895 bei E. J. Brill in Leiden.

[2] Deutsch-Japanische Gesellschaft (Wa-Doku-Kai) 1908, Nr. 1, 2/3, 4, 5, 6/7, 8/12; 1909, Nr. 1/2, 3, 4/5.

[3] Weidmannsche Buchhandlung, Berlin S. W. 12.

sierende Schriftsteller um Auskunft angehen könnten, wäre zurzeit durchaus kein Mangel mehr. Und gerade die letzten Jahre haben an solchen Ausbeute gebracht, so reich wie vorher nicht Jahrzehnte, und zwar bezüglich aller Religionen, die in Betracht kommen; Shinto, Buddhismus und Konfuzianismus (um vom Christentum, das neben diesen Religionen im heutigen Japan auch bereits eine Macht ist, abzusehen).

A priori möchte man erwarten, die Berufensten, sich über japanisches Religionswesen zu äußern, müßten gebildete Japaner selbst sein. Aber abgesehen davon, daß diese zumeist religiös indifferent und daher wenig geneigt sind, diese Materie anzurühren, geht ihnen, wenn sie es doch einmal tun, gewöhnlich die Unbefangenheit ab, die für eine objektive Darstellung die unerläßliche Voraussetzung ist. So bleiben wir nach wie vor in der Hauptsache auf die Forschungen westländischer Gelehrter angewiesen, die hier das Dunkel aufzuhellen bemüht sind. An solchen Arbeiten aber ist, wie schon gesagt, neuerdings durchaus kein Mangel mehr.

## Shinto

Welchen Fortschritt die Erforschung der Religion der Japaner neuerdings gemacht, bringt man sich vielleicht am besten zum Bewußtsein, wenn man sich der paar Sätze erinnert, die das einzige sind, was Tiele noch in der 2. Auflage seines vielbenützten Kompendiums der Religionsgeschichte (deutsch 1887) auf S. 7 über Japan zu sagen wußte: „Die Japanesen werden absichtlich nicht erwähnt, weil die Geschichte ihrer gegenwärtigen Religion zu der des Buddhismus gehört, und die Untersuchung ihrer alten nationalen Religion (mit einem aus dem Chinesischen entlehnten Namen „Shinto“, die Weise oder Lehre der Geister, genannt und vielleicht auch aus China stammend) noch zu keinem genügend sicheren Resultate geführt hat.“

Heute sind uns längst alle Haupturkunden des Shinto durch kritische Übersetzungen erschlossen, und woran es allein bis vor kurzem noch fehlte, das waren Bearbeitungen, die dem Stande unseres gegenwärtigen aus diesen Quellen zu erhebenden Wissens entsprechen. Florenz hat, als er 1901 seine Übersetzung der ersten beiden Bücher des Nihongi[1] herausgab, noch gemeint, von einer Zusammenfassung der Resultate, welche sich aus der Lektüre ergeben, absehen zu müssen, und es als eine Aufgabe der Zukunft, die jetzt schon zu unternehmen noch verfrüht wäre, bezeichnet, aus den vorliegenden Rohstoffen etwas Geordnetes zu gestalten. Dem gegenüber habe ich schon damals geltend gemacht[2], daß wir nachgerade über alle Phasen der Entwicklung des Shinto unterrichtet seien und daß nur das noch zu erwünschen bleibe, daß ein Berufener es unternehmen möchte, das reiche vorhandene Material zu einer systematischen Darstellung der Religion und Mythologie zu verarbeiten. Die Aufgabe war geradezu eine lockende, so daß es nicht zu verwundern ist, daß sie ungefähr gleichzeitig von vier Seiten in Angriff genommen wurde: von dem Engländer Aston, von zwei Deutschen, Lange und Florenz, und von einem Franzosen, Revon, alle vier Gelehrte, die tiefgründige Studien in Japan selbst gemacht hatten. Aston und Florenz waren überdies insofern die berufensten, als sie schon an der Erschließung der Quellen hervorragend beteiligt gewesen waren.

Wem es darum zu tun ist, sich in Kürze zu orientieren, dem werden sich eben wegen ihrer Knappheit die Arbeiten der beiden deutschen Japanologen empfehlen, die sich übrigens

---

[1] *Japanische Mythologie. Nihongi „Zeitalter der Götter“.* Nebst Ergänzungen aus anderen alten Quellenwerken. Von Dr. Karl Florenz (Supplement der *Mitteilungen* der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens. Tokyo, 1901).

[2] *Mitteilungen* der D. G. f. N. u. Vk. O., Bd IX, S. 379.

gegenseitig ergänzen, insofern es bei Lange[1] mehr darauf abgesehen ist, die Religion zu beschreiben, wie sie sich heute dem Beobachter präsentiert, während Florenz[2] mehr ihre geschichtliche Entwicklung verfolgt. Für erstere Darstellung verweise ich auf meine Besprechung in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.[3] Nichts Wesentliches läßt auch die von Florenz gelieferte Skizze außer acht. Während um die Erforschung des Shinto so hervorragend verdiente Gelehrte wie Satow und Chamberlain, denen Griffis und die ganze Heerschar popularisierender Autoren, zuletzt noch Lafcadio Hearn[4], folgen, durch die Spencersche Theorie befangen und durch das tatsächliche Vorwiegen des Ahnenkults im heutigen Shinto irregeführt, der Anschauung huldigen, die alte japanische Religion sei von allem Anfang an ein Ahnendienst gewesen, zu dem dann später als ein zweites Element Naturverehrung hinzugetreten sei, sieht Florenz (wie auch Aston) richtig, daß gerade umgekehrt polytheistischer Naturdienst auch bei den Japanern als das Ursprünglichere anzusehen ist. (Lange hatte diese Prioritätsfrage noch offen gelassen.) Die Frage, ob die Ahnenverehrung aus China stammt, die Lange vorsichtig als eine schwer zu entscheidende bezeichnet, hinsichtlich deren man sich am besten einer Behauptung enthalte, ist Florenz jetzt mehr als in früheren Auslassungen in affirmativem Sinne zu beantworten

---

[1] Prof. Dr. R. Lange, Berlin. *Die Japaner. II. Der Shintoismus.* In *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von P. D. Chantepie de la Saussaye. 3. Aufl. (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905.) S. 141—171.

[2] *Die Orientalischen Religionen* (Teil I, Abteil. III, 1 von Hinnebergs *Kultur der Gegenwart*). *Die Religionen der Japaner. I. Der Shintoismus.* S. 194—220.

[3] Jahrgang XX, S. 359—367.

[4] In seinem posthumen Buche *Japan. An attempt at interpretation* (London, Macmillan & Co., Ltd. 1905.) Hearns Auffassung ist hier außer durch Herbert Spencer besonders durch Fustel de Coulanges' *La Cité antique* bestimmt.

geneigt. Das Götterpaar Izanagi und Izanami, die Erzeuger der im Zentrum der Kami-(= Götter)Myriaden und ihrer Verehrung stehenden Sonnengöttin Amaterasu, nach Aston ein bloßes Echo des Yin und Yang der chinesischen Philosophie, läßt Florenz als echte Gestalten der ältesten Mythe stehen, während auch ihm wie Satow und den anderen Autoritäten die im Kojiki und Nihongi ihnen voraufgehenden Gottheiten spätere Erfindungen chinesich beeinflußter Kosmogonien sind. Wie Lange unterscheidet auch er in der alten Göttergeschichte drei Mythenkreise. Ein näheres Eingehen auch nur auf die hauptsächlichsten der unzählbaren Naturgottheiten und vergöttlichten Menschen wird man in einer Skizze des Shinto nicht erwarten. Aus der Besprechung der Kultstätten sei hervorgehoben, daß Florenz dem meist als spezifisch japanisch angesehenen torii, dem auf dem Zuweg zu jedem Tempel stehenden galgenförmigen Portal, den japanischen Ursprung aberkennt und die übliche Erklärung von tori-i als 'Vogelsitz' als volkstümliche Verlegenheitsetymologie bezeichnet. Diese Tore, ursprünglich, wie Grünwedel[1] wohl mit Recht annimmt, nichts anderes als etwa unsere Ehrenpforten, erinnern zu sehr an die chinesischen Pai-lu's, als daß man sie als etwas ursprünglich Japanisches gelten lassen könnte. Wie ihr chinesisches Gegenstück sind sie jedenfalls mit den alten indischen Steintoren, den sogenannten torâna's, in Zusammenhang zu bringen.[2] Im weiteren werden von Florenz noch erörtert die Embleme der Gottheit, Priesterschaft, Gottesdienst, Feste, Haus- und Familienkult und Begräbnisgebräuche.

---

[1] *Buddhistische Kunst in Indien,* S. 20f.

[2] Vgl. Satow *The Shintau Temples of Ise. Transact. of the Asiat. Soc. of Japan.* Vol. II, p. 104. Chamberlain *A preliminary account of the Luchuan languages.* In *Journ. of the Anthropol. Institute of Great Britain,* 1895, p. XXXVIII. Tuke *Notes on the Japanese Torii. Transact. and Proceed. of the Jap. Soc.,* London. Vol. IV, part 2. Aston *Tori-wi, its derivation. Transact. of the As. Soc. of Japan.* Vol. XXVII, part 4, p. 152—155.

Nachdem so der Shinto der primitiven Periode beschrieben ist, wobei freilich vieles schon mit eingeflochten ist, was, streng genommen, erst in den folgenden Abschnitten unterzubringen gewesen wäre, wird gezeigt, wie die japanische Religion seit Einführung des Buddhismus um die Mitte des 6. Jahrhunderts von der höher entwickelten ausländischen Religion verdrängt bzw. praktisch wie theoretisch mit dieser verschmolzen wurde. Auch ihre Restauration, wie sie zuerst seit etwa 1700 von einer nationalen Philosophenschule angestrebt und 1868 dann offiziell von der neu installierten kaiserlichen Regierung versucht wurde, vermochte daran nichts zu ändern. Florenz nennt diese dritte, jüngste Periode der geschichtlichen Entwicklung der Religion „die Zeit der Wiederbelebung des reinen Shintoismus“. Das ist eine stehende Bezeichnung geworden, seit Satow seiner grundlegenden diesbezüglichen Studie den Titel “The Revival of Pure Shinto” gegeben hat. Ob man nicht gut daran täte, mit dieser Gepflogenheit zu brechen? Mir will scheinen, der Ausdruck ist geeignet, immer wieder die falsche Vorstellung zu erwecken oder zu bestärken, als ob in unserer Zeit der alte, echte Shinto eine wirkliche Auferstehung von den Toten erlebt habe. Jedenfalls muß man sich gegenwärtig halten, daß das Kunstprodukt dieser dritten Periode in vieler Hinsicht etwas sehr viel anderes ist als es selbst die alte japanische Staatsreligion gewesen, in der man wohl auch bereits eine Verehrung des lebenden Kaisers als einer inkarnierten Gottheit, aber noch kein an seine Ahnen gerichtetes Gebet kannte. Durch Motoori, Hirata und andere Gelehrte der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird Shinto zum richtigen chinesischen Ahnen- und ausgesprochenen Mikadokult und zu der politischen Maschine, die ihn der neuen Regierung, der er den Weg hat bahnen helfen, als Staatsreligion empfehlen mußte. Dieser bevorzugten Stellung ist er freilich durch die in der Verfassung von 1889 ge-

währten Religionsfreiheit wieder verlustig gegangen, wenn er auch noch immer ausschließlich am kaiserlichen Hofe und bei allen von diesem ausgehenden öffentlichen Kulthandlungen in Betracht kommt.

Das Werk Astons[1], um zu der viel eingehenderen Darstellung des englischen Shintoforschers überzugehen, ist kurz betitelt „Shinto“. In Klammer ist die Übersetzung beigefügt: “The Way of the Gods”, der Weg, d. i. die Lehre, der Götter. In einem anderwärts[2] erschienenen Vortrage desselben Autors findet sich die Erinnerung: „Shintoism is a tautology, as to and ism mean the same thing. We do not say Islamism or Bushidoism.“ Auf diesen a. a. O. nur im Vorübergehen und bloß anmerkungsweise erhobenen Einwand gegen einen Sprachgebrauch, der sich wie in England so auch in Deutschland und Frankreich bereits festgesetzt hat, sei hier beiläufig nur darum hingewiesen, weil selbst Lange und Florenz, wie auch Revon (Shinntoïsme), in der Terminologie hier weniger korrekt als der englische Fachgenosse, sich dem eingerissenen Sprachbrauche bequemten.

Astons Werk ist so angelegt, daß es S. 1—358 den alten Shinto beschreibt und nur in einem Schlußkapitel, überschrieben “Decay of Shinto. Its modern sects”, die weitere Geschichte der alten Religion kurz zusammenfaßt. Die letztere wird hier als Spielball in den Händen des von China her übernommenen Buddhismus und Konfuzianismus gezeigt. Ganz neu und dabei ziemlich zweifelhaft ist mir die S. 361 jedenfalls von einer japanischen Autorität übernommene Erklärung des Namens Ryōbu [= beide Teile] Shinto, womit eine der buddhistisch-shintoistischen Mischformen bezeichnet wird: „Its Buddhistic character is indicated by its name which means

[1] *Shinto (The Way of the Gods).* By W. G. Aston, C. M. G., D. Lit. (Longmans, Green, and Co., London 1905).

[2] *Transact. and Proceed. of the Japan Soc. London* Vol. VII, part 3, p. 340ff.

"two parts", the two parts being the two mystic worlds of Buddhism, namely the Kongōkai and the Taizōkai." Man wird gut tun, diese Erklärung vorläufig vor genauerer Untersuchung nicht weiter zu verbreiten. Nicht zu übersehen sind in diesem Schlußkapitel die S. 367—372 mitgeteilten Auszüge aus einem in der Zeit von c. 1200—1628 entstandenen, 1669 zuerst veröffentlichten Buche, die erkennen lassen, wie Shinto sich von Buddhismus und Konfuzianismus doch auch mit reineren und tieferen Gedanken und Aspirationen befruchten ließ. Die modernen Sekten, die Aston nur nennt, ohne näher auf sie einzugehen, sind Remmonkyō[1] und Tenrikyō[2], beide von ungebildeten Frauen gestiftet. Mitteilenswert ist Astons Schlußurteil (p. 376f.): „The official cult of the present day is substantially the "Pure Shinto" of Motoori and Hirata. But it has little vitality. A rudimentary religion of this kind is quite inadequate for the spiritual sustenance of a nation which in these latter days has raised itself to so high a pitch of enlightenment and civilization. No doubt some religious enthusiasm is excited by the great festivals of Ise, Idzumo, and a few other shrines, and by the annual pilgrimages — which, however, have other raisons d'être. The reverence paid to the Mikado is not devoid of a religious quality which has its source in Shinto. But the main stream of Japanese piety has cut out for itself new channels. It has turned to Buddhism, which, at the time of the Restoration in a languishing state, is now showing signs of renewed life and activity. Another and still more formidable rival has appeared, to whose progress, daily increasing in momentum, what limit shall be prescribed? As a national religion, Shinto is almost extinct. But it will long continue to survive in folk-lore

---

[1] Eine Beschreibung des Remmonkyo habe ich in der *Zeitschrift für Missionsk. u. Religionsw.* Jahrg. XVIII, S. 73—81 mitgeteilt.

[2] Siehe ebenda, Jahrg. XXII, S. 196—210.

and custom, and in that lively sensibility to the divine in its simpler and more material aspects which characterizes the people of Japan.“

Lebhaft bringt einem das Studium der ersten 13 Kapitel des Astonschen Werkes zum Bewußtsein, als ein wie großer Verlust es zu beklagen wäre, wäre Aston nicht mehr dazu gekommen, uns die Resultate seiner jahrzehntelangen Quellenstudien zu weiterer Verwertung im Dienste der vergleichenden Religionswissenschaft zu unterbreiten, wie er es in diesem gediegenen Buche getan hat. Die Aufgabe, die er sich selbst gesetzt, umschreibt er selbst (p. I): "It is intended, primarily and chiefly, as a repertory of the more significant facts of Shinto for the use of scientific students of religion. It also comprises an outline theory of the origin and earlier stages of the development of religion, prepared with special reference to the Shinto evidence." Kritischer Einwendungen wird sich der Autor nur zu versehen haben, insoweit er in seinem Werke sich die Ausführung der zweiten dieser Aufgaben angelegen sein läßt. Vor den bedenklichsten Irrwegen war er von vornherein dadurch geschützt, daß ihm die Religion als eine normale Funktion, nicht als ein Krankheitsphänomen der menschlichen Natur gilt. Dazu kam ihm der aus manchem einfließenden Urteil allgemeiner Art sprechende common sense des Engländers zu statten, der, oft in erfreulicher Frische, mit erkünstelten Tüfteleien auch anerkannter Religionsforscher aufräumt. Vielfach ist das Buch durchzogen von Polemik gegen Herbert Spencer. Als religionswissenschaftliche Autoritäten, auf die er sich gestützt, nennt er selbst Reville, Goblet d'Alviella und Pfleiderer, während er sich in anthropologischen Dingen besonders Tylors Primitive Culture und Frazers Golden Bough als Wegweiser dienen läßt.

Von den zwei Wegen, auf denen die Menschen je und je zur Gottesvorstellung gelangt sind, dem der Personifikation von elementaren Mächten und Naturobjekten und dem der

Deifikation von Menschen und anderen Wesen, war es in Japan nach Aston ganz überwiegend der erste, der begangen wurde, ohne daß es freilich mit der Personifikation zu plastischen Gestalten gekommen wäre. „None of the Dii majores of the more ancient Shinto are deified individual men, and although it is highly probable that some of the inferior mythical personages were originally human beings, I am unable to point to a case of this kind which rests on anything more than conjecture" (p. 177). Nachdem Aston die alten religiösen Mythen verfolgt hat, bis diese mit der Geschichte Jimmus, des ersten Kaisers, in die Sagen mit historischem Kern übergehen, bespricht er das Pantheon (S. 186—199 auch den Phallizismus, der im Shinto eine große Rolle spielt), dann Priesterschaft und kultische Praxis. Anfechtbar erscheint mir, was in dem 'Morals, Law and Purity' überschriebenen Kapitel über das Fehlen jeder direkten Morallehre in den heiligen Shintoschriften gesagt ist. In dem der Besprechung des Zeremoniells gewidmeten Abschnitt werden außer den im Engishiki gesammelten Norito (liturg. Präfationen) nach einer neueren Sammlung, dem Norito Bunrei, auch solche späteren Datums mitgeteilt. Unter ihnen zuerst finden sich solche, die an verstorbene Mikados gerichtet sind, eine Praxis, die ohne Zweifel auf chinesisches Vorbild zurückgeht. Das pathologische Element der Religion endlich wird in dem Kapitel 'Magic, Divination, Inspiration' behandelt. Nicht zu verwechseln ist mit dem besprochenen wissenschaftlichen Werke ein populäres Büchlein Astons gleichen Titels, das eine Nummer der Serie 'Religions Ancient and Modern' bildet.[1] Und erwähnt wurde bereits (s. o. S. 380, Anm. 2) der in den Transactions and Proceedings der Asiatischen Gesellschaft London im gleichen Jahre (1907) veröffentlichte Vortrag, in dem er seine Forschungsergebnisse noch knapper zusammengefaßt hat. Eine Fußnote in letzterem (a. a. O. S. 341) sagt:

[1] W. G. Aston *Shinto, the ancient religion of Japan.* London, Archibald Constable & Co., 1907.

„Since this paper was read, M. Michel Revon's important 'Shinntoïsme' has appeared". Hiermit ist auf das umfangreichste und eingehendste Werk über Shinto verwiesen, das wir bis jetzt besitzen[1], und zugleich auch schon ein günstiges Vorurteil für dasselbe erweckt. Revon (Ancien professeur à la Faculté de droit de Tokio, ancien Conseiller-légiste du Gouvernement japonais, chargé du cours d'Histoire des civilisations d'Extrême-Orient à l'Université de Paris) schöpft nicht wie Aston direkt aus den japanischen Texten. Er ist darauf angewiesen, sich auf dessen, wie auf Satows, Chamberlains und Florenz' Übersetzungen und Quellenstudien zu stützen. Aber eben das, daß er sich mit den Arbeiten dieser Forscher aufs gründlichste vertraut gemacht hat, hat ihn befähigt, selbst eine Darstellung zu liefern, die die Anerkennung Astons gefunden. Was dem scharfsinnigen Autor ein prae vor seinen Autoritäten und den Mut, sich oft, und nicht selten mit guten Einwendungen, gegen sie zu kehren, gibt, ist eine diesen abgehende Belesenheit in der sonstigen religionsgeschichtlichen Literatur, besonders eine große Vertrautheit mit anderen primitiven Kulten. Eine leichte Lektüre ist sein Buch nicht. Die vielfach unnötig ins Detail gehenden Fußnoten nehmen mehr Raum ein als der Text. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der Autor setzte seinen Stolz darein, ein möglichst dickleibiges Werk zustande zu bringen, ein Bemühen, das ihm gelingt. Die ganze Arbeit, soweit sie von ihm gefördert ist, war zuerst in der Revue de l'Histoire des Religions erschienen.[2] Zu der Buchausgabe wurde der alte Typensatz verwendet. Benützer derselben werden gut tun, von Anfang an das S. 429 vom Autor vermerkte bedauerliche Versehen, das dem Setzer

[1] Michel Revon *Le Shinntoïsme. Tome premier: Les Dieux du Shinntô.* Paris, Ernest Leroux. 1907.

[2] Tome 49, S. 1—33, 127—153, 306—325; T. 50, S. 149—199, 319 bis 359; T. 51, S. 376—392; T. 52, S. 33—77; T. 54, S. 163—217, 327 bis 373; T. 55, S. 51—110.

und Korrektor dabei unterlaufen ist, zu beachten. Was der Buchausgabe ihren besonderen Wert gibt, ist der ihr beigegebene sorgfältig bearbeitete Index. Ganz überflüssig dagegen war die Beigabe des Appendice S. 393—428, die wohl hauptsächlich den teueren Preis des Bandes bedingt. Es ist nicht einzusehen, wem mit dem Abdruck der drei alten Texte in der ursprünglichen chinesischen Schrift, in Motooris Katakana-Lesung und in Revons französischer Transskription, gedient sein soll. Zu bedauern ist, daß Revon in der Schreibung japanischer Namen seine eigenen Wege ging, anstatt sich der endlich bei den Japanologen allgemein üblich gewordenen Romaji-Transskription zu bedienen. Nichtfranzösischen Benützern des Werks wird mit der Erinnerung gedient sein, daß die Namen darin durchweg in französischer Transliteration stehen. Eine Inkonsequenz ist es wieder, wenn die Sonnengöttin, die in dieser Schreibung Amatérasou (statt Amaterasu) heißt, gewöhnlich Amatéras geschrieben wird.

Was sich der Verfasser als Aufgabe gesetzt, sagt er selbst deutlich S. 12—17: „Le shinntoïsme est donc une religion régulière, d'un type connu et général, malgré les traits originaux qu'y imprima le génie particulier de la race; et c'est une religion d'autant plus intéressante à approfondir que, si son côté national nous laisse pénétrer l'esprit de la civilisation japonaise, son côté universel, une fois éclairé à l'aide de comparaisons scientifiques, peut à son tour jeter quelque lumière sur l'histoire générale des religions. C'est ce que nous allons éprouver en étudiant, d'une manière systématique, d'abord le côté théorique, puis le côté pratique de cette religion primitive, c'est-à-dire, d'une part, les dieux du Shinntô, et d'autre part, le culte shinntoïste.“ Der vorliegende 476 Seiten starke, als Tome premier bezeichnete Band erledigt einstweilen nur den ersten Teil dieser Aufgabe: „Les Dieux du Shinnto“. Er beginnt mit einer Betrachtung des Ursprungs der Gottheiten, d. h. er untersucht, in welcher Weise bei den alten Japanern

psychologisch der Glaube an höhere Wesen entstand (S. 17 bis 59). Die Ergebnisse, zu denen er dabei kommt, decken sich mit denen Astons. Der ganze Inhalt des umfangreichen 2. Kapitels (Le Monde des Dieux, S. 59—284) mit den Unterabschnitten 1. Dieux de la nature, 2. Dieux-esprits, 3. Synthèse mythique stellt sich gewissermaßen dar als eine nähere Ausführung der kurzen Sätze, mit denen Florenz (a. a. O. S. 194) den Tatbestand skizziert: „Zu den ursprünglicheren Naturgottheiten, als da sind: eine Sonnengöttin, ein Mondgott, Sterngott, Windgötter, Gott des Sturmes und der Unterwelt, Regengötter, Donnergötter, Wassergottheiten, Flußgötter, Meergötter, Berggötter, Baumgötter, Erdgottheiten, ein Feuergott, eine Nahrungsgöttin usw., treten vergöttlichte Heroen, Häuptlinge und vornehmere oder geringere Vorfahren überhaupt. Die mythologische Spekulation geht dann noch einen Schritt weiter und schafft eine innige Verbindung zwischen beiden Göttergruppen, indem sie die Hauptfiguren der letzteren genealogisch mit den Hauptvertretern der ersteren in Zusammenhang bringt." Nimmt man sodann die Worte, mit denen Revon das 3. Kapitel beginnt (S. 285), so ist auch der übrige Gehalt des Bandes angedeutet: „Nous venons d'étudier toute la mythologie japonaise, avec ses personnages divins; nous avons analysé le monde des dieux, puis reconstitué sa synthèse; et par suite, ayant vu sans cesse les divers acteurs du drame en mouvement, dans le décor même où ils s'agitent, nous connaissons déjà, par mille détails du récit, leur nature intime et leur séjour, leur histoire et leur genre de vie. Il ne nous reste plus qu'à préciser ces points essentiels d'une manière plus systématique." Diese Abschnitte sind besonders reich an treffenden Beobachtungen und anregenden Gedanken. Eben diese Fülle ist es, die es unmöglich macht, in einem gedrängten Referate näher auf sie einzugehen. Das kurze La Fin des Dieux überschriebene Schlußkapitel zeigt, wie die primitive Herrlichkeit der alten japanischen Religion durch das Ein-

dringen des ihr unendlich überlegenen buddhistischen Religionssystems nicht zwar vernichtet, wohl aber verschüchtert und in den Hintergrund gedrängt wurde, aus dem man sie dann erst im 18. und neuerdings im 19. Jahrhundert wieder hervorzuholen versuchte. Daß trotz des unleugbaren Fiaskos dieser politisch oder dynastisch interessierten Bemühungen Shinto auch heute keineswegs tot ist, wird von Revon nicht verkannt.

Läßt er in seinem Werke keine Gelegenheit vorübergehen, im Gegensatz besonders gegen Chamberlain, Aston und Florenz die Entlehnung shintoistischer Mythen usw. von China in Abrede zu stellen, so unternahm es, was doch noch angemerkt sei, E. K. Parker in seinem letzten Buche, einem Bande von Murrays Imperial Library of Standard Works[1], den Nachweis zu führen, daß die ganze sogenannte japanische Religion auf dem Yih-king und dem Li-ki, d. i. dem kanonischen Buch der Wandlungen und den Aufzeichnungen über die Riten, sowie auf Laotszes Lehre vom Tao aufgebaut sei. Was der mit chinesischen Verhältnissen vertraute Autor in einem Buche, in dem ein Kapitel über Japans Shinto überhaupt nichts zu suchen hat und von niemandem gesucht werden wird, über diesen an Gedanken zum besten zu geben bedauerlicherweise sich hat verleiten lassen, wäre etwa vor 35 Jahren entschuldbar gewesen. Auch andere Partien des Buches legen die Vermutung nahe, daß sein Verfasser Jahrzehnte alte Manuskripte mit hat in sein Standand work drucken lassen, ohne sie 'up to date' zu bringen, die früheste Erwähnung des Shinto in der europäischen Literatur findet er in einem Weihnacht 1868 datierten Briefe eines Rev. J. Goble an den Chinese Recorder!

Nichts zu lernen ist für Shinto auch aus Mazelières Geschichte Japans[2], einem sonst verdienstlichen Werke, von

[1] *China and Religion.* By Edward Harper Parker, M. A., Professor of Chinese at the Victoria University, Manchester. London 1905.

[2] Mis de la Mazelière *Le Japon, Histoire et civilisation.* 3 Bde. I. Le Japon Ancien; II. Le Japon Féodal; III. Le Japon des Tokugawa. Paris, Plon-Nourrit & Co.

welchem 1907 gleich die drei ersten starken Bände erschienen sind. Er meint (Tome I, p. 128): „Il serait impossible de distinguer dans le shintô ce qui est vraiment ancien des emprunts faits au bouddhisme ou au confucianisme et des réformes accomplies par les archéologues romantiques.“ Ich meine, gerade das wäre heute ziemlich säuberlich klar gelegt. Treffend und gefällig finde ich aber Worte, die auf der gleichen Seite wie dieser anfechtbare Passus stehen: „Le culte des kami rappelle l'ancienne religion des Grecs et des Romains. Si le Japonais lettré n'a plus pour les kami que le mépris athée de Lucrèce, le respect officiel d'Horace ou l'attachement poétique de Virgile, le peuple croit en eux comme le paysan du Latium croyait en ses dieux au temps d'Auguste.“

## Buddhismus

Sind wir über Shinto nachgerade so genau unterrichtet wie über wenige andere primitive Religionen, so wird uns auch neuerdings mehr und mehr Aufklärung zu teil über die besondere Ausgestaltung des Buddhismus in Japan, der hier seit dem 6. Jahrhundert langsam, aber unaufhaltsam an die Stelle des altnationalen Kults getreten ist. Wie diesen, so hat auch den japanischen Buddhismus Lange in der dritten Auflage von Chantepie de la Saussaye's Religionsgeschichte behandelt.[1] Bezüglich seiner Darstellung darf ich mich wieder auf meine Besprechung in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft beziehen.[2] Knapper noch gehalten, aber zuverlässig in dem, was sie bietet (Historischer Überblick, die äußeren Einrichtungen, die göttlichen Wesen, hervorragende Heiligtümer, die Mönche, die japanischen Sekten, Buddhismus und Volksleben) ist die Skizze, die sich in Hackmanns auch sonst sehr solidem Werkchen über den Buddhismus[3] findet,

[1] S. 118—141. S. o. S. 377 Anm. 1. [2] Jahrg. XX, S. 359—367.

[3] Lizentiat H. Hackmann-London *Der Buddhismus. Religionsgeschichtliche Volksbücher.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

das unter dem Titel „Buddhism as Religion: Its historical development and present-day condition in all its countries“ nun soeben auch erweitert in Englisch erschienen ist. Ausführlicher habe ich selbst in dem Hinnebergschen Sammelwerke[1] den Buddhismus in Japan nach seiten seiner Geschichte, seiner Dogmatik und seiner heutigen empirischen Wirklichkeit zu skizzieren versucht. Eine Ergänzung dieser Darstellung bildet mein Schriftchen über die Sekten.[2] Unter dem Titel „Annalen des japanischen Buddhismus“ hat Referent ferner nach japanischen Vorlagen, besonders nach dem Sangoku Bukkyō-ryakushi der beiden Priester Shimaji Mokurai und Ikoma Tokunō eine Aufreihung der wichtigsten Geschichtsdaten veröffentlicht.[3] Müßten nicht aus Raumgründen Aufsätze unbesprochen bleiben, so wäre in diesem Bericht einer ganzen Reihe neuerer monographischer Abhandlungen zu gedenken, die Anspruch auf Beachtung haben, weil sie uns manche neue Wissensstoffe vermitteln. Es sind vor allem die „Mitteilungen“ der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, die Transactions of the Asiatic Society of Japan und die Quartalschrift Mélanges Japonais, alle drei in Tokyo erscheinend, und die Transactions and Proceedings of the Japan Society in London, in denen solche Arbeiten von Wert zu finden sind. Ein größeres Werk über den japanischen Buddhismus, die Frucht langjähriger Studien, hatte A. Lloyd geschrieben, „My burnt book“, wie er es jetzt nennt. Es ist als Manuskript mit der Druckerei in Yokohama, der er es zum Drucken gegeben, ein Raub der Flammen geworden. Nicht entschädigen kann uns für den Verlust ein kleineres Buch,

---

[1] *Kultur der Gegenwart* (Teil I, Abteil. III, 1), *Die orientalischen Religionen* S. 221—254.

[2] H. Haas *Die Sekten des japanischen Buddhismus.* Evang. Verlag, Heidelberg 1905.

[3] *„Mitteilungen“ der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* Bd IX, Teil 3. Tokyo 1908.

das er, wie er selber gesteht, in Hast zusammengestellt[1], bestehend aus einer Reihe von Aufsätzen, die meist schon vorher da und dort in Zeitschriften erschienen waren. Durchaus anregend ist das Büchlein, das in seiner ganzen Tendenz ein Gegenstück zu den Publikationen von A. Lillie bildet, reich nicht nur an Aufstellungen, zu denen jeder kritische Leser seine Fragezeichen setzen wird, sondern auch an geradezu verwegenen Mutmaßungen und kühnen Phantasien. Nicht unterlassen aber darf ich, auf Kap. XI aufmerksam zu machen „How much did the Church Fathers know about the Mahâyâna?“ Hier trägt Lloyd eine „Entdeckung“ vor, die es wert sein dürfte, auf ihre Stichhaltigkeit geprüft zu werden. Nach seiner Hypothese, die er hernach auch auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen und auf dem letzten Religionskongreß in Oxford mitgeteilt hat, wäre das sog. Elxai-Buch, welches um 220 n. Chr. der Syrer Alcibiades nach Rom brachte, unverkennbar eine Schrift des Mahâyâna-Buddhismus gewesen. Die gnostische Irrlehre der Elkesaiten, wie sie Hippolyt in seinen Philosophumena darstellt, decke sich aufs genaueste mit dessen Doktrin. Auch zwischen den Naassenern und der Amitabhalehre bestehe der engste Zusammenhang.

Dankbar muß man Lloyd für eine andere Publikation sein: The Praises of Amida[2], die noch im Jahre ihres ersten Erscheinens neu aufgelegt werden mußte. Es sind sieben neuerdings gehaltene Predigten eines japanischen Priesters, die uns in englischer Übersetzung dargeboten werden. In der

---

[1] *The wheat among the tares, Studies of Buddhism in Japan. A collection of essays and lectures, giving an unsystematic exposition of certain missionary problems of the Far East, with a plea for more systematic research.* By the Rev. A. Lloyd. Macmillan & Co., Ltd., London 1908.

[2] *The Praises of Amida. Seven Buddhist Sermons translated from the Japanese of Tada Kanai* (soll heißen Kana-e) by Rev. Arthur Lloyd. Tokyo, Kyōbunkwan. 1907.

Einleitung sagt Lloyd: „Wie ich meine Übersetzungen von Rev. K. Tadas Predigten lese, wollen sie mir selber dermaßen christlich klingen, daß ichs verstünde, wenn andere Leser versucht wären zu argwöhnen, ich hätte sie für eigene Zwecke selbst zurecht gemacht und es seien gar keine wirklichen Übersetzungen. Die Ausgabe von ein paar Sen für das Original (es betitelt sich Shudō Kōwa und ist verlegt von Bummeido in Tokyo) wird jedermann, der Japanisch versteht, zeigen, daß meine Übersetzung bei allen Mängeln, die ihr anhaften mögen, doch in der Hauptsache jedenfalls die Gedanken des Originals getreulich wiedergibt.“ Der jedem Leser auffallende christliche Klang dieser buddhistischen Predigten erklärt sich daraus, daß der Priester Tada der Jōdo-shū oder Sukhâvatî-Sekte (in Japan begründet 1174) angehört, nach deren ganz und gar unbuddhistischer Lehre der sündige Mensch sola fide, nur durch den Glauben an die Heilandsmacht eines gnädigen Vatergottes, nicht durch eigene Vernunft oder Kraft selig zu werden hoffen kann.

Ganz anders gestimmt sind die ebenfalls ins Englische übersetzten Predigten einer anderen 1906 erschienenen Sammlung von Soyen Shaku.[1] Ihr Autor ist ein höherer Priester der Zen-shū, derjenigen Schule des Buddhismus des Nordens, die der Lehre des Stifters verhältnismäßig noch am treuesten geblieben ist. Was diese mit wenigen Ausnahmen in Amerika gehaltenen Ansprachen bieten, ist sublime, von allem buddhistischen Aberglauben geläuterte Religionsphilosophie und ethische Kultur, die auch dem gebildeten Christen Achtung abzwingt. Unverfälschten Buddhismus freilich, einen Buddhismus heißt das, der die Approbation Gotamas finden würde, predigt auch Shaku mit nichten. Über den Meister geht er

---

[1] *Sermons of a Buddhist Abbot, addresses on religious subjects by The Rt. Rev. Soyen Shaku, Lord Abbot of Engakuji and Kenchoji, Kamakura, Japan.* Translated from the Japanese Ms. by Daisetz Teitaro Suzuki. Chicago, Open Court Publ. Co. 1906.

zurück auf die tiefsinnige Philosophie von dem All-Einen, das sich ihm als die absolute Weisheit und als unendliche Liebe offenbart, wie ja der Mahayanismus überhaupt wieder in die Welt des Unerkennbaren, Metaphysischen eindringt, an deren Grenzen Buddha selbst Halt gemacht und den Seinen Halt zu machen geheißen. Dazu ist das geflissentliche Streben bei Shaku unverkennbar, seine Gedanken, die eben damit schon christlicher Religionsphilosophie zuneigen, auch in eine Terminologie zu fassen, die seinen amerikanischen christlichen Hörern vertraut und verständlich ist. Sein gelehrter Landsmann, der ihm bei der Erfüllung seiner buddhistischen Mission in Amerika als Dolmetsch diente, der Assistent von Paul Carus, hat dem Predigtbande, der ihm auch sonst nicht wenig verdanken wird, aus seinem eigenen eine englische Übersetzung des Sutra der 42 Teile beigegeben, dem der Prediger vielfach seine Texte entnommen. Eine Vergleichung derselben mit der älteren englischen von Beal in A Catena dargebotenen (die französische von Feer ist mir hier nicht zugänglich gewesen) zeigt mir starke Abweichungen. Es ist anzunehmen, daß auf Suzuki, von dem wir schon eine Übersetzung von Açvaghosha's K'i-sin-lun (von Weckung des Glaubens), einem der wichtigsten Texte des chinesischen und japanischen Buddhismus haben, mehr Verlaß ist als auf Beal. Immerhin wäre zu wünschen, daß sich noch einmal ein Sinologe, der auch mit dem Buddhismus vertraut ist, an die gleiche Arbeit machte.

Eine Fülle neuen Materials bietet in übersichtlicher Gliederung und in gefälliger Darstellung Suzuki in einem eigenen Werke über Mahâyâna[1], das ich nicht anstehe, als die wertvollste Bereicherung zu rühmen, die unserer noch sehr spärlichen Literatur über den japanischen Buddhismus in den letzten Jahren geworden ist. Nach dem Vorwort war es dem

---

[1] *Outlines of Mahâyâna Buddhism.* By Daisetz Teitaro Suzuki. London, Luzae & Co., 1907.

Verfasser in erster Linie darum zu tun, „to refute the many wrong opinions which are entertained by Western critics concerning the fundamental teachings of Mahâyâna Buddhism“. In solcher Polemik geht sein Werk jedoch keineswegs auf. Es bietet auf seinen 420 Seiten vielmehr einen hochachtbaren, hier zum erstenmal unternommenen Versuch, den tieferen Ideengehalt des Mahâyâna — unter stillschweigender Ausscheidung aller gröberen, massiveren Glaubensvorstellungen — systematisch darzulegen. Geist und Sinn, in dem der Verfasser an diese Aufgabe herangetreten, deutet dem Leser der Satz an: „Those who are free from sectarian biases will admit without hesitation that there is but one true religion which may assume various forms according to circumstances.“ Als eine Religion im Vollsinn des Wortes, die er ja tatsächlich ist, wird der Mahayanismus von ihm zur Geltung gebracht. Es ist auffällig, daß ihm dabei selbst gar nicht zum Bewußtsein kommt, wie schon damit kritischem Urteil der weite Abstand dieses Buddhismus von Gotama Buddhas Lehre evident wird. Ihm geht er so gut wie der Palibuddhismus auf die Verkündigung des Meisters zurück. Seine ersten Anfänge findet er (s. S. 251) schon in der Mahâsangikaschule. „Let us remark that as Buddha did not leave any document himself embodying his whole system, there sprung up soon after his departure several schools explaining the Master's view in divers ways, each claiming the legitimate interpretation; that in view of this fact it is illogical to conclude that Southern Buddhism is the authoritative representation par excellence of original Buddhism, while the Eastern or the Northern is a mere degeneration“ (S. 348 f.). Die Paliliteratur, aus der die europäischen Buddhologen hauptsächlich die genuine Lehre Buddhas erheben, repräsentiert ihm nichts weiter als die Ansichten einer einzigen der vielen Sekten, die sich bald nach Buddhas Nirwana erhoben (S. 49). Nun, man mag Suzuki allenfalls einräumen: „Hînayanism and Mahâyanism are no more than two main

issues of one original source“ (S. 4); hinter den Satz: „The difference between them is not radical or qualitative“ (ibid.) wird man erst recht geneigt sein, ein Fragezeichen zu setzen, nachdem man sich vom Verfasser das Mahâyânasystem hat vorführen lassen. Damit ist noch kein Werturteil zuungunsten des Mahayanismus gefällt. Im Gegenteil, eben daß er in vieler Hinsicht so ganz andere Wege als die vom Stifter gewiesenen eingeschlagen und durch Çakyamuni dem Drange des menschlichen Geistes, dem einen Weltgrund nachzudenken und in der Vereinigung mit ihm höchste Befriedigung zu suchen, nicht hat wehren lassen, eben das erhebt ihn über Buddhas Agnostizismus. Seine Spekulationen fallen mit dem Tiefsten, was auch andere orientalische (cf. Laotsze), und was abendländische Denker und Mystiker ergrübelt und innerlich erschaut haben, in eins zusammen. Nur daß nun nicht etwa jemand auf den Glauben komme, der Mahayanismus, den ihn Suzuki kennen lehrt, lasse sich nun auch wirklich in Japan wie in China finden außer bei wenigen auserlesenen Geistern, wie z. B. dem Abt von Kamakura, der in Amerika als Prediger Aufsehen erregen konnte, und da und dort — zusammen mit viel anders geartetem Beiwerk — im chinesischen Tripitakakanon, aus dem er herausdestilliert ist. Und davon gar nicht zu reden, daß der Buddhismus, wie er im Volke lebt, kaum in etwas an diesen Mahayanismus erinnert, schweigt Suzuki fast ganz davon, daß der Buddhismus der Sukhâvatîsekten — und diesem zählen die meisten Millionen der japanischen Buddhisten als Bekenner zu — selbst in seiner besten Literatur etwas sehr viel anderes ist.

## Konfuzianismus

Mehr oder weniger religiöse Färbung trug in Japan, seit es hier von Anfang des 14. Jahrhunderts an und noch mehr in der Tokugawazeit (1603—1862) wirklich wirksam war, auch das zweite ausländische Gedankensystem, der von China über-

nommene Konfuzianismus. Dies und der Umstand, daß er sich vielfach mit dem Buddhismus und Shintoismus wie vorher schon in China mit dem Taoismus verschmolz, und daß der Buddhismus hinwiederum seine Moral in Japan teilweise auf konfuzianische Grundsätze basierte, mag es rechtfertigen, wenn zum Schlusse hier wenigstens auch noch auf die paar neueren Arbeiten hingewiesen wird, die sich auf den Konfuzianismus in Japan beziehen. In knapper Darstellung orientiert über diesen der Philosophieprofessor der Kaiserlichen Universität Tokyo.[1] Da seine Skizze ungefähr nur wiedergibt, was von ihm schon dem Internationalen Orientalistenkongreß in Paris 1897 Sur le développement des idées philosophiques au Japon avant l'introduction de la civilisation européenne dargeboten wurde[2], erübrigt sich dem Referenten ein näheres Eingehen auf dieselbe. Angemerkt sei nur, um etwaigen Interessenten langes vergebliches Suchen zu ersparen, daß der in Berlin studierende Landsmann Inouyes, von dem sich Hinneberg die vom Verfasser vergessenen bibliographischen Angaben über den Konfuzianismus betreffende Literatur zusammenstellen ließ, die „Mitteilungen" der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens mit den Transactions der ebenfalls in Tokyo bestehenden Asiatic Society of Japan verwechselt hat. In diesen, nicht in jenen sind „die wertvollen Einzeluntersuchungen zur Geschichte der japanischen Philosophie" erschienen, die er im Auge gehabt haben wird. Diese Literaturzusammenstellung gibt außer der eben korrigierten irrigen Angabe nur die Titel zweier Monographien von Inouye über den Urkonfuzianismus und über die Philosophie der Wang-Yang-Mingschule in Japan. Vor diesen beiden, die,

[1] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Teil I, Abteil. 5 von Hinnebergs '*Kultur der Gegenwart*') S. 100—112: *Die japanische Philosophie.* Von Tetsujiro Inouye.

[2] Deutsche Übersetzung von A. Gramatzky *Kurze Übersicht über die Entwicklung der philosophischen Ideen in Japan.* Berlin 1897; englisch erschienen in Hansei Zasshi vol. XIII und auszugsweise in Monist vol. IX, S. 273—281.

weil in keine europäische Sprache übersetzt, dem westlichen Leser doch nicht zugänglich sind, wäre das 1905 erschienene Werk Inouyes über die Philosophie der Tschu Hi-Schule zu nennen gewesen, dies darum, weil uns seinen Inhalt A. Lloyd ausführlichst in Englisch wiedergegeben hat.[1] Tschu Hi, in japanischer Aussprache Shushi, ist der Hauptvertreter der Philosophie der chinesischen Sungdynastie, die schon am Anfang des 14. Jahrhunderts in Japan eingeführt, in den ersten zweieinhalb Jahrhunderten, in denen die Samurai ganz durch die unaufhörlichen Bürgerkriege in Anspruch genommen waren, nur in den buddhistischen Klöstern von den Priestern studiert wurde, dann aber in der Tokugawazeit einen wirklich bedeutenden Einfluß ausübte. Die echte Lehre des Konfuzius stellt diese Philosophie entfernt nicht dar. Des Meisters einfache Sittenlehre ist hier zu Metaphysik geworden. Ihr traten vom 15. Jahrhundert an zwei andere Schulen entgegen, die von Yamaga Sokō geführte, die den Ruf erhob „Zurück zu Koshi (= Konfuzius)!", und die in Japan zuerst von Nakae Tōju, dem „Weisen aus Ômi", vertretene Wang Yang-Ming-Philosophie. Ende des 18. Jahrhunderts aber wurden diese von der Regierung als Ketzerei unterdrückt, so daß fortab ausschließlich die Shushiphilosophie Geltung hatte. In dieser Schule sind die Japaner der gebildeten Klasse vor allem erzogen worden. „It is perhaps not too much to say — bemerkt Lloyd (S. 2) — that the wonderful qualities exhibited by the whole of Japan during the testing experiences of the Russo-Japanese war were in a large measure owing to the system of education under the Tokugawas, which was almost entirety in the hands of Shushi thinkers. The study of the Shushi philosophy is therefore a valuable guide to the study of the Japanese people."

Es ist bezeichnend, daß Hinneberg um Abfassung der Abhandlung über den japanischen Konfuzianismus für sein Sammel-

[1] *Historical Development of the Shushi-Philosophy in Japan,* by Arthur Lloyd. *Transact. of the As. Soc. of Jap.* Vol. XXXIV, part IV, S. 1—80.

werk einen Japaner anzugehen hatte. Ich wüßte in der Tat nicht, an welchen deutschen Gelehrten er die Aufgabe hätte vergeben sollen, wenn es ihm darum zu tun war, sich eine wirkliche Autorität als Verfasser auch dieses Abschnitts zu sichern. Eingehender hat sich nur G. W. Knox, jetzt Professor am Union Theological Seminary New York, mit dem Gegenstand beschäftigt, wie dies verschiedene ältere Beiträge von ihm zu den Transactions der Asiatic Society of Japan bekunden. Einzig auf diese wußte auch er selbst sich für den Konfuzianismus zu stützen, als er 1905/06 den Vortragszyklus über die Religion in Japan hielt, der nun auch seit 1907 gedruckt vorliegt.[1] In diesem Buche, das dem verwandten älteren von Griffis an die Seite getreten ist[2], wird mit derselben Ausführlichkeit wie Shinto und Buddhismus auch der Konfuzianismus in Japan behandelt. Wie jeder der ersten beiden Religionen sind auch ihm zwei Vorlesungen gewidmet, die fünfte: Confucianism as Polity and Ethics, S. 138—169, und die letzte: Confucianism as a World-System, S. 170—196. Während Knox Shinto als „Natural Religion“ und den Buddhismus als „Supernatural Religion“ charakterisiert, nennt er den Konfuzianismus Japans „Ethical Religion“. Richtig ist jedenfalls, daß dieses Moralsystem der Samuraiklasse in Japan, nachdem diese sich dem Buddhismus entfremdet, die Stelle der Religion vertreten hat. Als Übertreibung wird es dagegen zu beurteilen sein, wenn der Verfasser sich zu der These versteigt, im Konfuzianismus habe die Religion des fernen Ostens ihren Höhepunkt erreicht.

[1] *The development of religion in Japan (American Lectures on the history of religions*, sixth series 1905—1906) by George William Knox, D. D., LLD. (G. P. Putnams Sons, New York and London 1907).

[2] In Ansehung des Umfangs hinter Griffis *The Religions of Japan from the dawn of history to the era of Meiji* zurückstehend und manche Perioden, die in diesem Buche ausführlich behandelt sind, ganz übergehend, sind die sechs Vorlesungen von Knox doch andererseits gedankenreicher. Auch ist der Stoff straffer zusammengehalten.

# 4 Religionen der Naturvölker 1906—1909
## Allgemeines

Von **K. Th. Preuß** in Berlin

Der vierjährige Zeitraum, über den hier zu berichten ist, läßt erkennen, daß die abweichenden Grundanschauungen auf dem schwierigen Gebiet der primitiven Religionen, wenn sie vertieft und klarer herausgearbeitet werden, durchaus nicht hindernd, sondern befruchtend auf den Gang der Einzeluntersuchungen einwirken. Mag man über das Verhältnis von Zauberei und Religion, über Animismus und Präanimismus, über die Beziehungen des Mythus zu den Himmelserscheinungen, über lokale Entstehung bzw. Wanderung religiöser Erscheinungen, ja sogar über das zeitliche Auftreten der Idee einer obersten Gottheit ganz verschieden denken: überall hat sich die Achtung vor dem Material und der Eifer, möglichst viel in die Betrachtung hineinzuziehen, gesteigert. Auch ganz neue Betrachtungsweisen, die uns zeigen, daß wir noch sehr an Ideenmangel leiden, sind aufgetaucht und haben auf bisher unbeachtete Tatsachen aufmerksam gemacht.

### I Methode

Wie die Forschung am Studiertisch vor sich gehen soll, darüber wird vorläufig noch selten diskutiert, da sich nur allmählich Methoden ausbilden können. Die Diskussion darüber pflegt jetzt nur einzusetzen, wenn negative Arbeit geleistet wird, d. h. die Beschäftigung mit den Religionen der Naturvölker als minderwertig bzw. unnütz oder sogar als schädlich hingestellt werden soll. Wiederum hat das noch niemand getan, der sich mit den Primitiven abgegeben hat, sondern nur solche, die das von

vornherein vermeiden wollen. Die Einwendungen nun, die wohl mancher Fernstehende stillschweigend gegen die Völkerkunde erhebt, hat George Foucart in seinem Büchlein: La méthode comparative dans l'histoire des religions[1] festgelegt. Weniger fällt darin der Vorwurf der Unzuverlässigkeit in den Nachrichten der Völkerkunde auf — der Verfasser kennt eben die genauen und umfangreichen Materialsammlungen z. B. Nordamerikas nicht — als zwei andere Punkte, nämlich seine Theorie von der Degeneration der Primitiven und die angebliche Herkunft ihrer Gebräuche und Anschauungen von höher kultivierten Völkern. Deshalb müsse man — so meint er — vergleichende Religionswissenschaft nur an den Schriften und Monumenten der Kulturvölker treiben, und zwar sei Ägypten als Ausgang zu nehmen, da es von jeher ungemischt und reich an Nachrichten sei und auf eine jahrtausendlange Entwicklung zurückblicke. Was diese Vergleichung der Kulturvölker an Ideen ergibt, das sei als das älteste anzusehen und als Richtschnur dafür, was von den Nachrichten der Primitiven normal sei. Was aus diesen Ideen herausfällt, wie z. B. Totemismus und Tabuismus, sei Produkt der Degeneration und Geistesverwirrung. Ein solches — übrigens den Untersuchungen der Völkerkunde durchaus nicht entsprechendes — Ergebnis sei z. B.: „In der ältesten erreichbaren Periode der Geschichte der menschlichen Kultur haben die verschiedenen Religionen mit dem Kult einzelner Tiere begonnen, in denen die Götter lebten."

Gegen die angeführten Vorzüge der ägyptischen Religionsüberlieferung hat A. Wiedemann in seiner Besprechung des Foucartschen Buches[2] starke Bedenken erhoben. Sowohl die Unberührtheit der Religion wie die Klarheit der fixierten Überlieferung, der zudem das Volkstümliche fehle, ließen viel zu wünschen übrig. Was aber Foucarts Theorie von der Degeneration der primitiven Religionen betrifft, so wäre es

[1] Paris 1909. 236 S. [2] *Orient. Lit. Ztg.* 1909. S. 251f.; s. o. S. 346.

meines Erachtens doch konsequenter, wenn der Verfasser überhaupt auf ältere Züge auch in den Religionen der Kulturvölker von vornherein verzichtete, da die Hunderttausende von Jahren, die vor den Ägyptern liegen, vollauf genügt haben müßten, alles unrettbar in Verwirrung zu bringen. Denn die vorangehenden ungeheuren Zeiträume vergißt er, wenn er sagt: „Während die kräftigeren Völker sich von den Anfängen der Zauberei und des Kultus freimachten, indem diese immer besser definiert und klassifiziert und — wenigstens von ihrem Standpunkt aus — immer logischer werden, versinken die andern, allzu schwachen in Verwirrung.“[1] Endlich ist zu seiner Entlehnungstheorie zu bemerken, daß diese eigentlich mit seiner Degenerationstheorie zusammenfällt, insofern, als Foucart eben Ähnliches ohne weiteres als von Kulturvölkern entlehnt betrachtet, während Abweichungen für ihn Degenerierungen sind.

Im übrigen, glaube ich, ist es in der Tat zu empfehlen, daß jeder, der vergleichende Religionswissenschaft treibt, vollkommen in der Kenntnis irgendeines Volkes, sei es eines Kulturvolkes oder einer Gruppe kulturloser Stämme, zu Hause ist. Daraus wird er immer wieder Kraft schöpfen, abschüssige Pfade zu vermeiden. Er wird dann zugleich die räumliche Verbindung nie aus den Augen verlieren und gerade vorzugsweise nach Maßgabe des Raumes in der Vergleichung fortschreiten, was allein dauernde wissenschaftliche Ergebnisse zeitigen kann. Der sich daraus ergebende Nachteil, daß man stets geneigt sein wird, das eine bekannte Volk als Maßstab an alle anderen anzulegen, kann gegenüber den Vorzügen nicht sehr ins Gewicht fallen.

Gegenüber dem in Foucarts Buche hervortretenden Mangel an Achtung vor dem Material, das der Fels in der Flut der Eintagsmeinungen sein sollte, ist in den 13 Vorträgen des III. Internationalen Religionskongresses zu Oxford 1908,

[1] S. auch meine Besprechung des Buches im *Globus* 95, S. 240.

die in der Sektion IX zu Methode und Ziel der Geschichte der Religionen gehalten wurden, von den verschiedensten, den Religionen der Primitiven nicht gerade nahe stehenden Forschern, diesen ausdrücklich der Platz eingeräumt worden, der den im Archiv für Religionswissenschaft vertretenen Anschauungen entspricht. So äußerte sich der Vorsitzende der Sektion Goblet d'Alviella in seinem Eröffnungsvortrage Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions[1]: „Au XVIIIe siècle, on ne s'occupait des sauvages que pour les idéaliser; ensuite, par réaction, on en vint a les abaisser outre mesure, comme indignes d'occuper l'attention du savant. En réalité, ils sont dans l'ethnographie ce que sont en géologie, pour l'histoire de la terre, les témoins des couches érosées, qui se maintiennent au milieu de dépôts plus récents." Sehr richtig sagt er auch von dem lebhaften Streit der Meinungen über die im Eingang dieses Berichts skizzierten Grundfragen der primitiven Religionen, daß dadurch weder die Anwendung der ethnographischen Methode noch der Wert der aus ihr stammenden Belehrung, noch die daraus zu ziehenden Schlüsse für solche Probleme, die der Beobachtung zugänglich sind, irgendwie berührt werden.

## II Gesamtdarstellungen

In den Gesamtdarstellungen, von denen die meisten freilich nur Skizzen sind, treten die Meinungsverschiedenheiten über die Grundprobleme, namentlich über Animismus und Präanimismus, naturgemäß am entschiedensten hervor. Trotzdem finden sich aber die merkwürdigsten Übereinstimmungen in den Einzelfragen, was der bündigste Beweis für das Fortschreiten der Forschung ist.

Weitaus die bedeutendste Erscheinung ist hier Wilhelm Wundts großes Werk Völkerpsychologie Bd II: Mythus

[1] *Transactions of the Third Int. Congr. for the Hist. of Rel. Oxford 1908* II, S. 365—379.

und Religion, von dessen 3 Teilen wir uns vor allem mit Teil 2, die Seelenvorstellungen, und dann mit Teil 1, die Phantasie, beschäftigen müssen[1], während Teil 3 besonders den Naturmythus behandelt und nur kurz auf Ursprung und Wesen der Religion eingeht.

Angesichts der wiederholten Versuche, den Animismus in seinem Geltungsbereiche zu beschränken und in den Erscheinungen der in den Wesen und Dingen steckenden Zauberkraft einen teilweisen Ersatz im Aufbau der Religion zu gewinnen, war es dringend notwendig zu zeigen, wie der Animismus solche disparaten Tatsachen wie den Zauber sich einverleiben und dadurch seine Herrschaft nicht nur wahren, sondern ins Ungemessene ausdehnen könne. Die präanimistische Religion, wie man die Tatsachen einer Zauberkraft lebender Wesen und unbelebter Naturobjekte auch genannt hat, hat den Pananimismus aus der Taufe gehoben.[2] Das ist der Inhalt des Buches über die Seelenvorstellungen, das nach des Verfassers Ausspruch allen, welcher Ansicht sie auch seien, Klärung über die Entwicklung bringen soll durch die Macht psychologischer Fragestellung, die in dem historischen Nebeneinander der Seelen-, Zauber- und Dämonenvorstellungen allein entscheidend sei.

Zugleich ist das Werk deshalb so anziehend, weil Wundt keinem Problem aus dem Wege geht, sondern die Religion als etwas Ganzes in ihrer Entwicklung verfolgen und mög-

---

[1] *Völkerpsychologie* Bd II, Teil 2, 1906, 481 S. Bd II, Teil 1, 1905, 617 S. Leipzig.

[2] Um Mißverständnissen vorzubeugen, betone ich schon hier, obwohl das aus der Besprechung der folgenden Arbeiten noch klar hervorgehen wird, daß der Gegensatz zwischen Präanimisten und Animisten nicht in dem Ausdruck Beseelung, Lebenskraft, Zauberkraft usw. liegt, was in gewissem Sinne dasselbe ist, sondern in der Betonung des Tylorschen Animismus als Anfang. Dieser Animismus schreibt nämlich lebenden Wesen, Pflanzen und auch vielen Objekten eine vom Körper trennbare Seele zu in derselben Weise, wie sie den Menschen aus den Erscheinungen des Todes, Traumes usw. zugeschrieben wird.

lichst alle Keime und Wandlungen bloßlegen will. Es ist also nicht der Animismus der Zweck des Buches, sondern die Religion, und nur weil die Religion auf dem Animismus ruhe, ist der ganze Band (II, 2) betitelt: „die Seelenvorstellungen". Somit ist es freilich nicht zu leugnen, daß der Verfasser aus einer Idee alle Phasen der Religion ableitet.

Zunächst hat es bei Wundts Ausführungen den Anschein, als ob es ganz gleichgültig ist, wie man die zauberische Wirkungsfähigkeit des menschlichen Körpers oder seiner Teile nenne, ob Zauberkraft oder, wie der Verfasser will, Seele. Er unterscheidet nämlich — und darin liegt der Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern — die Seele, die sich beim Tode, im Traum oder sonstwie vom Körper löst, als Psyche von der Körperseele, die im lebenden Körper, z. B. im Blut und in den Nieren ist, und sogar auf alle Ausscheidungen sowie auf die Dinge übergeht, die mit dem Betreffenden in Berührung kommen: Kleider, Geräte usw. Wenn nun irgendwelcher Fernzauber von solchen Objekten, Körperteilen u. dergl. m. ausgeht, so ist das an sich ebensowenig durch Wundts Wort Körperseele psychologisch erklärt wie durch das bloße Wort Zauberkraft. Beides wäre nur die Bezeichnung der Anschauung von einer Art Lebenskraft in den Menschen. Bei näherem Zusehen muß man aber doch annehmen, daß Wundts „Körperseele" eben eine Folge der Anschauungen über die „Psyche" ist und daher dieser begrifflich sehr nahe steht. Dann würde allerdings in der „Körperseele" eine psychologische Erklärung ihrer zauberischen Wirkung liegen, nämlich insofern sie der „Psyche" in ihrer Bewegungsfähigkeit, Unsichtbarkeit usw. verwandt ist.

Die Psyche unterscheidet er ihrem Ursprung nach als Schattenseele (vgl. Traumbild) und als Hauchseele. Wundt nimmt hier z. B. die von mir betonten Zauberwirkungen des Hauches während des Lebens an: die tötende und heilende Wirkung sowohl wie die Übertragung von Mund zu Mund bei der

Zeugung, ebenso ihre Vermischung im Nasengruß und im Mundkuß und als Folge die sich daraus ergebenden Zahnverstümmelungen, sagt aber, es sei die Hauchseele, die das bewirke. Auch hier ist der psychologische Unterschied zwischen Wundts Seele und meiner Zauberkraft lediglich in der seit Tylor feststehenden animistischen Theorie zu suchen.

Was nun das Tatsachenmaterial angeht, so sind zwar einzelne Zeugnisse für die Auffassung des Hauches als Seele, der Seele im Blute, in den Nieren usw. vorhanden, nicht aber für die Körperseele in Abfällen, Geräten u. dergl., während anderseits z. B. die Irokesen bekanntlich den Menschen, Tieren und Objekten eine Zauberkraft in ihrem Begriffe orenda zuschreiben.[1] So verlangt die Theorie Wundts teils große Verallgemeinerung einzelner Tatsachen, teils setzt sie eine bloße Idee an Stelle von Tatsachen.

Die Zauberei geht nach Wundt aus von der Auffassung aller tiefgreifenden Ereignisse (cf. Krankheit, Tod) als menschliche Willensakte. Ihre Wirkung ist unsichtbar, aus der Ferne kommend: es ist eine Seele die Ursache, und man schützt sich durch einen gleichen Seelenzauber, z. B. einen Phallus, ein Stückchen Niere des erschlagenen Feindes usw. Seele wirkt gegen Seele. Wundt hat wohl darin recht, daß nicht regelmäßiger Naturverlauf den Kausalitätsbegriff zu erzeugen anfing, sondern menschliche Willenshandlungen, denen sich die beschriebenen Zauberakte zu weiterer Entwicklung des Kausalitätsprincips hinzugesellten. Er betont aber zu einseitig den Einfluß von Krankheit und Tod auf die Entwicklung der Kausalität und des Zaubers. Ein jeder weiß, daß Mangel an Nahrung mehr aufrüttelt als Krankheit und Tod, daß der Nahrungserwerb alle Gedanken und Kräfte gefangen nimmt und das Gegenteil regelmäßigen Verlaufs darbietet. Und wenn der Urmensch keine Früchte, keine Jagdbeute findet, wenn er in dem aufregenden, häufigen Kampfe mit wilden Tieren deren

[1] s. *Archiv* VII S. 232.

„Willenshandlungen“ kennen lernt, wenn er stärkenden „Seelenzauber“ dagegen zu Hilfe nimmt: tritt ihm nicht überall von vornherein ein anderer Zauber entgegen, der nicht Menschenseelenzauber ist, der von den Tieren und andern Naturobjekten seines engen Gesichtskreises ausgehen muß?

Tiere an sich haben jedoch nach Wundt keine Zaubereigenschaften d. h. keine „Körperseele“ oder „Psyche“ wie der Mensch. Alle Bedeutung der Tiere im Kult, also auch sämtliche Zaubereigenschaften derselben werden von Wundt von vornherein unter den Gesichtspunkt des Animismus gestellt. Eine Menschenseele sei in ihnen. Dadurch geht er also viel weiter als Tylor, der den Tieren doch außerdem eigene Seelen analog denen der Menschen zuschreibt. Berechtigt dazu meint Wundt dadurch zu sein, daß vereinzelte Tiere z. B. Vögel, Schlangen, Eidechsen, Krokodile bei einigen Stämmen als Seelentiere, als Träger der Seelen von Verstorbenen, gelten. Ferner will Wundt festgestellt haben, daß die Totemtiere, so variabel sie sind, ebenfalls am konstantesten diese Seelentiere in sich begreifen. Deshalb soll der Totemismus aus dieser Idee, daß die Tiere Träger der Ahnenseelen sind, seinen Ursprung genommen haben. Man könnte das eine geniale Beantwortung der dunklen Frage des Totemismus nennen, wäre man nicht imstande, die Zaubertätigkeit der Tiere und ihre Stellung im Kult so sehr häufig aus der Natur des Tieres selbst ohne jede Bezugnahme auf den Seelenglauben einwandfrei zu begreifen. Wenn man nach dem deutschen Volksglauben den Körper durch Bestreichen mit Schlangenfett beliebig zusammenrollen kann (Wuttke), wenn der Loangoneger durch Tragen von Teilen des Elefanten etwas von dessen Stärke zu besitzen glaubt[1], wenn der Giljake den Schwertwal, der ihm die vor ihm fliehenden Tiere des Meeres zujagt, als Wohltäter verehrt[2], so ist da

[1] Pechuël-Loesche *Volkskunde von Loango* S. 351. Dort viele Beispiele der Art.

[2] Leo Sternberg *Archiv f. Rel.* VIII S. 251.

wahrlich keine menschliche Seele im Spiel und nichts hindert uns, derartigen Zauberglauben in die ältesten Zeiten der Menschheit hinaufzuversetzen. Gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit des Tierzaubers ist meines Erachtens das Verlangen des Menschen, in freundliche Beziehungen zu ihnen zu treten, zur Erklärung des Totemismus im groben völlig ausreichend. Sind doch auch die Totemtiere der Nordwestamerikaner nicht Ahnen, sondern lediglich Wesen, mit denen ein Vorfahr in besonderer Verbindung gestanden hat. Und bei den Hopi sind die Clan-Namen zum großen Teil unbelebten Objekten entnommen Kehren aber wirklich Vögel, Schlangen und Eidechsen vorzugsweise als Totemtiere wieder, so wäre das nur natürlich, da diese Gattungen überall besonders zahlreich vertreten sind. Und für die Speisever- und gebote gegenüber den Tieren ist der Animismus, durch den allein sie Wundt erklären zu können glaubt, doch nicht nötig, da eben die wirkenden Eigenschaften der Tiere an sich genügend Erklärung bieten könnten.

Kommen wir jetzt zu den leblosen Objekten, so hat Wundt richtig erkannt, daß Amulette, Talismane und Fetische verwandte Erscheinungen sind. Die lediglich ordnende Teilung in Amulette als passiven Zauberschutz und Talismane als aktive Zaubermittel wird sich in der Völkerkunde kaum durchführen lassen, da viele Mittel den Körper stärken oder sonstwie die beiden Seiten vereinigen. Von diesen beiden Gattungen sind die Fetische angeblich dadurch geschieden, daß letztere Kultobjekte, die Amulette aber bloße magische Wertobjekte sind, die sowohl aus den einer früheren Entwicklung angehörigen Fetischen entstehen wie auch von jedem andern Kult ihre Zauberkraft empfangen können. (Vgl. heilige Geräte usw.) Wenn nun auch die Amulette und Talismane keine selbständige Bedeutung haben sollen, so gehen sie (nach Wundt) doch im wesentlichen direkt auf den Animismus, nämlich auf Elemente des menschlichen Körpers oder solche der Seelen-

tiere zurück und dann auf Assoziationen, wozu auch die gewaltige Masse der Zaubermedizinen, der Steine und Pflanzen gehört. Der Verfasser erklärt nun einfach alle assoziativen Zauberobjekte wie z. B. das vorhin angeführte geschmeidig machende Schlangenfett oder das kraftgebende Elefantenstück oder glänzende und seltsame Steine als späte Bildungen, die erst auftreten, nachdem der Animismus zurückgetreten ist. Während also (nach Wundt) der Urmensch äußerst rationell handelte, indem er sich von allen magischen Objekten Rechenschaft gab, daß in ihnen eine menschliche Seele wohne, ergriff nach Tausenden von Jahren der Entwicklung die Menschheit ein krasser unkontrollierbarer Aberglaube, der heute noch in voller Blüte steht.

Die Unterscheidung zwischen Amulett und Fetisch durch das Fehlen bzw. Bestehen eines zauberischen Kultes (nach Wundt) erscheint mir mehr begrifflich als wirklich, da die Völkerkunde kaum etwas Näheres über Amulette, geschweige denn über irgendwelche unscheinbaren, ihnen gewidmeten Zauberakte oder das Fehlen derselben zu sagen weiß. Wundt meint nämlich, daß das Amulett seine Kraft von einer dämonischen oder göttlichen Kraft erhalte, also unselbständig sei und deshalb keinen Kult haben könne. Ein Fetisch dagegen sei ein von dämonischer Kraft beseeltes Objekt. Sie gleiche der menschlichen Seele, insofern sie an ein Objekt gebunden sei, sei aber schon Geist, da sie auf keine bestimmte Persönlichkeit zurückweise. Sie sei endlich ein Dämon, da sie eine glück- oder unheilbringende Macht sei. Demgegenüber mache ich darauf aufmerksam, daß es sichere Zeugnisse über den Aufenthalt von Geistern nach Art des Animismus in den Fetischobjekten nicht gibt (— Zauberkraft, Lebenskraft, Beseelung ohne animistischen Beigeschmack betrachte ich nur als Wortdifferenzen —), daß aber wohl etwas derartiges in einzelnen Fällen anzunehmen ist, wo es dann als Entwicklungserscheinung aufzufassen wäre. Ich begnüge mich hier, zur Erhärtung dieser schon früher ge-

äußerten Ansicht[1] ein paar Stellen aus dem gründlichen, auf langer eigener Beobachtung beruhenden Werk von Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango[2] wörtlich einzuschieben, einem Werk, das sowieso in diesem Bericht angeführt werden muß, da es für die wichtige Frage des Fetischismus von ausschlaggebender Bedeutung ist.[3]

Pechuël-Loesche S. 352f.: „Mir wurde ein hübscher Halsschmuck verehrt: das außerordentlich lange Schwanzhaar eines Elefanten, woran durch feine Flechtarbeit die Kralle eines Leoparden und eines Adlers, der Zahn eines Seefisches und eines Krokodiles befestigt waren. Haar und Krallen sollten mich auf der Jagd schützen, in Wald und Gras scharfsichtig, stark, behende machen, die Zähne sollten mich vor allen Gefahren des Wassers behüten . . . Soviel hier über die untere naive Stufe des Fetischismus (die Amulette). Sie ist im entwicklungsmäßigen Sinne beachtenswert als Vorläufer und Grundlage der höheren Stufe, hat aber neben dieser nicht mehr viel zu bedeuten. Denn man ist fortgeschritten in Loango . . .“

„In der Natur sind viele Kräfte aufgespeichert. Sie werden insgemein bufūngu genannt. Der Geschulte versteht es, vielerlei kräftereiche Dinge zu wählen und kunstgerecht zu behandeln, die Stoffe zu einer besonderen Masse zu vereinigen und ihre Kräfte zu einer besonderen Kraft zu verdichten. Der gewonnene Stoff heißt ngílingíli, die darin sitzende Kraft tschīnda oder tschiīnda, ihre Stärke oder Energie bunéne. Ngílingíli wird betrachtet als feinster Auszug . . . aller möglichen Kraftträger, vornehmlich aber als eine Giftmischung mannigfaltigster Art, die je kunstvoller desto wirksamer ist.“

„. . . Das fertige ngílingíli, mag es in ein Gebilde getan worden sein oder nicht, das bestimmungsgemäß verwendet

[1] K. Th. Preuss *Ursprung der Religion und Kunst, Globus* Bd 87 S. 381 f. [2] Stuttgart 1907.

[3] Vgl. meine Besprechung in der *Geographischen Zeitschrift* 1908 S. 289.

wird, ist mkíssi oder nkíssi . . ., ist das, was wir Fetisch nennen. Mkíssi läßt sich nicht anders übersetzen als durch Zauber, Zaubermedizin und Zauberding schlechthin."

„Die Bafióti haben keine Götzen, sondern lediglich Fetische. Demgemäß kennen sie weder Anbetung noch irgendwelche Verehrung, sondern bloß fachmännische Herstellung und Benutzung. Ich wiederhole: Niemand an der Loangoküste verehrt Fetische oder betet sie an . . ."

„. . . Wie wir mit dem Löffel nicht schießen, mit der Säge nicht hacken, mit dem Hammer nicht schreiben, so nimmt man einen Kriegsfetisch nicht zum Heilen, einen Handelsfetisch nicht zum Gebären, einen Diebfinder nicht zum Heiraten. Ebenso wirkt die Kraft eines Fetisches vollwichtig oftmals erst auf Veranlassung des Besitzers, der sie nach allen Regeln der Kunst anreizt oder bändigt, so wie es bei ihm steht, ob er einen Schlag tun will oder nicht. Kutāka, kuwānda und kuwānga mkíssi: anordnen oder betreiben, flechten und machen Zauber . . ."

„Wie die Menschen, so stehen auch ihre Zauberkräfte gegeneinander, man weiß nur nicht, wo und wie . . . Wer noch unbekannte und ganz besonders starke Kräfte ausfindet und glücklich vereinigt, der erlangt die Übermacht . . . Jene mischen, diese mischen. Die Kräfte werden gegeneinander mobil gemacht. Weißkunst — bungāngu, tschingānga — steht gegen Schwarzkunst — bundōku. Freilich scheint niemand stets vorher zu wissen, ob er ein neues unübertreffliches ngílingíli gemischt hat. Das muß ausgeprobt werden. Der Erfolg entscheidet. Wenn sich mit dem neuen Kraftstoff versehene Fetische recht bewähren, dann ist man klug und glücklich gewesen. Kussūta, erfinden, entdecken, austüfteln, mussūti plur. bassūti, der Erfinder; lussūtu, die Erfindung und die Einbildungskraft."

„Nicht das geringste im ganzen Tun und Treiben der Leute deutet auf Geister, die sich etwa ein Zauberding zum

Wohnsitz erwählten oder hineinbefohlen wären und nun dem Menschen gehorchten. Es gibt kein geistiges Wesen, mit dem ein Pakt eingegangen werden könnte, infolgedessen es, verlockt oder gezwungen durch Spruch oder Gabe des Zauberkundigen, gänzlich oder geteilt in ein Gebilde einträte und es zum Kraftstück erhöbe . . ."

„Uns liegt es nahe anzunehmen und dann bei flüchtiger Beobachtung auch bestätigt zu finden, daß die Zaubermeister sich einbildeten oder es anderen weismachten, mit Hilfe von dienstbaren Geistern zu arbeiten. Unsere alten Berichterstatter und ihre Nachgänger witterten überall ihren eigenen Teufelsspuk und Geisterbeschwörungen, und solche Ansichten werden immer wieder in die Beobachtungen hineingetragen . . . Als selbstverständlich wird angenommen, was erst recht zu prüfen ist. Wie schon gesagt: Seelen- und Geistersitze sind etwas ganz anderes als Fetische."

„Die Fetischmeister stehen dem, was wir die Geisterwelt nennen, nicht minder furchtsam gegenüber als die Laien. Man frage nur einen berühmten Ngānga, mit Hilfe welcher Seele, welchen Geistes er seine Taten verrichte und wie er es anstelle. Verblüfft, tief erschrocken schaut er einen an. Daran hat er nicht gedacht. Das wäre zu gefährlich der Lebenden und der Toten wegen. Lusābu, Wissen; lungāngu, Meisterschaft; ngílingíli und bufūngu oder tschīnda ngōlo bēne, Gift, Medizin und Kraft stark sehr ist es, beteuert er . . . Für Geister ist in dem System kein Platz, ja ein Hauptteil ist ihretwegen ausgedacht worden, um sie sich vom Leibe zu halten. Und wenn ein Ngānga allzu verwegen gegen eine Seele losgegangen ist und er sich einbildet, daß sie ihm etwas angetan habe, daß er besessen sei, dann hat er nichts Dringenderes zu tun, als sich von Zunftgenossen erlösen zu lassen."

„Zahlreich wie Wünsche und Gefahren sind auch Fetische und ebenso mannigfaltig in der Form. Da gibt es Muscheln, Krallen, Zähne, Hörner, Federn, Haarbüschel, Lederstreifen,

Bänder, Schnuren, Zeugfetzen... Affen, Leoparden, Schlangen... am seltensten Menschen."

„Solange nun alle diese Gegenstände durch die Bangānga nicht einer kunstgerechten Behandlung unterworfen und mit ngílingíli geladen worden sind, haben sie höchstens einen Wert als Zieraten, als Schmuck und Schaustücke ... Auszunehmen wären teilweise die einfachen, der unteren Stufe zuzuweisenden Dinge, obschon auch diese jetzt meistenteils erst durch die Hände der Zaubermeister gehen."

Kehren wir nun wieder zu Wundt zurück, so wird man am besten eine Vorstellung seines Werkes gewinnen, wenn man nicht nur überall da geistige Wesen als direkte Abkömmlinge der Menschenseelen oder ihnen analoge Bildungen einsetzt, wo es ohnehin meist geschieht, sondern auch da die menschliche Seele als erstes agens voraussetzt, wo nach Wundts Ausspruch ein bloßer symbolischer Zauber übriggeblieben ist. Ursprünglich fühlt sich der Tierdarsteller als Dämon, ursprünglich enthält das Bild, das man durchsticht, um dem Gegner zu schaden, die Seele. Ursprünglich umschnürt man in dem Pfahl oder Stein als Vertreter des Gegners dessen Seele. Am Anfang, wie gesagt, der vollendete Rationalismus, später der verständnislose Ausbau. Solche Anschauungen ermöglichen es auch, eine konstante Entwicklungsfolge aller Erscheinungen bis ins einzelne aufzustellen. Ganz spät sind z. B. die Vegetations- und Himmelsdämonen und der Naturmythus, was dem Referenten keineswegs sicher erscheint. Denn je mehr wir Kulte der anscheinend tiefer stehenden Menschheit kennen lernen, desto mehr sehen wir auch, wie sehr sie mit der Vegetation und dem Himmel direkt oder indirekt verknüpft sind. Öfters werden daher derartige Erscheinungen bei angeblich primitiven Stämmen von Wundt als Übertragung bezeichnet.

In dem Überzeugtsein vom Animismus liegt Wundts Stärke und Schwäche. Manche Partien des hervorragenden Werkes,

z. B. gewisse Klassen von Dämonen und die Entstehung gewisser „Fratzentiere“, die in der Tat auf den Animismus zurückgehen, bedeuten unleugbar einen Gewinn, und die Erkenntnis der Ausdehnung des Zaubers in der Religion zeitigt manche neue Einsicht. Gerade dadurch tritt Wundt vielfach den mit dem Zauber arbeitenden Präanimisten sehr nahe, namentlich mit seinem Begriff der Körperseele, und hat sich an ihre Spitze gestellt.

Im ersten Teil seines Werkes behandelt Wundt Zauber und Religion in ihrer Beziehung zur Kunst und zum Mythus. Dieses Thema nimmt aber nur etwa die Hälfte des Buches ein, da er für seine psychologische Betrachtung den übergeordneten Begriff der Phantasie in ihrer Form und ihrem den Lebensanschauungen entsprechenden Inhalt im ganzen behandelt, so daß also auch die profane Ergänzung des Themas zu ihrem Rechte kommt. Wundt legt sich hier nicht wie bei den Seelenvorstellungen auf eine alle Betätigungen der Phantasie durchdringende Idee fest, noch stellt er einen durchgehenden Entwicklungsbau auf, sondern richtet sich in seiner Deutung nach den jedesmaligen Merkmalen der Erscheinungen. Mit Recht legt er dem Einfluß von Zauberei und Mythologie besonders für den Anfang große Bedeutung bei. In der bildenden Kunst haben nach ihm besonders Darstellungen von Mensch und Tier, die sich von der Wirklichkeit entfernen und durch ihre starre Form auffallen, ferner Mischformen von Tier und Mensch und Masken ursprünglich religiöse Bedeutung. Die Zierkunst strebe, soweit der eigene Körper in Betracht kommt, nach Geltendmachung der Persönlichkeit und vor allem sei daher Bemalung und Tättowierung zunächst ein zauberischer Schutz gegen dämonische Mächte. Die Keramik bevorzuge in den Tierornamenten die Darstellung von Seelentieren, nämlich Vogel, Schlange, Eidechse u. dergl. m. Der Schmuck auf dem Gewande erscheine als Projektion des direkten Körperschmucks auf das Kleid und enthalte demgemäß vielfach zauberische Motive. Das rein Ästhe-

tische sei hier überall das letzte Ergebnis. Ausgesprochener und dauernder als die Ornamente der Gefäße, Kleider und Werkzeuge sei die Verzierung der Waffen Träger zauberischer Vorstellungen gewesen. Aus den ursprünglichen Formen der Wohnung für die Lebenden und der Grabstätte für die Toten gingen ästhetisch bedeutsame Formen der Architektur hervor. Von den musischen Künsten gehörten ursprünglich Lied, Tanz und Musik zum großen Teil, Mimus, Epos und Drama aber ganz dem mythologischen und religiösen Gebiet an. Aus dem Zauber- und Kultgesang entstünden profane Lieder. Von Anfang an profan seien die Arbeitsgesänge, die angeblich bei den meisten primitiven Völkern existierten (was jedoch nicht erwiesen ist). Die primitive Märchendichtung trage einen naturmythologischen Charakter, ohne in allen Einzelheiten dadurch erklärt zu werden, und enthalte die Schicksale anderer zauberkräftiger belebter Wesen oder als belebt erscheinender Naturobjekte. Die ursprüngliche Mythenerzählung überhaupt habe die allgemeinen Züge der Märchendichtung. Die Tierfabel unterscheide sich davon zunächst nicht — Seelentiere spielten darin eine besondere Rolle —, erhalte aber später durch Nachdenken über Lebensart und Charakter der Tiere nüchterne und anderseits scherzhafte Züge. Das Epos bilde sich aus den Formen des Kultliedes und des Märchens unter Hinzutritt geschichtlicher Erinnerungen aus. Für den disziplinierten, länger andauernden Tanz setzt Wundt den Zauberkultus als Ausgangspunkt an. Wenn er als eine mögliche Vorstufe den ekstatischen Tanz, d. h. eine Art Affekthüpfen ansetzt, wie es schon bei Tieren beobachtet wird, so wird ihm niemand widersprechen. Aus den Zauberkulttänzen würden allmählich profane. Wundt geht dann auf die verschiedenen Arten der Zaubertänze und die mimischen Tänze ein, behandelt Musik, Mimus und Drama, indem er besonders die griechischen Formen verfolgt, und endet mit der Psychologie der Mythenbildung, alles Dinge, auf die ich

hier nicht näher eingehen kann, wie ich auch vorher nur hier und da einzelnes herausgegriffen habe.

Das kleine Buch von Frank Byron Jevons, 'An Introduction to the Study of Comparative Religion'[1] ist aus Vorlesungen für Missionare am theologischen Seminar zu Hartford hervorgegangen. Es ist keine Anleitung für sie, Material zu sammeln, sondern vermittelt in pointierter, teilweise etwas weitschweifiger Polemik einzelne Kapitel aus dem Gebiet der primitiven Religion, z. B. über Zauberei, Fetischismus, Gebet, Opfer usw., ohne die Themata irgendwie allseitig zu behandeln. Was den größten Raum in den tiefer stehenden Religionen einnimmt, die Zauberzeremonien, werden nicht als Teil der Religion, sondern als heterogen behandelt, in einer Weise, als ob sie überhaupt in der Religion nur eine ganz geringe Rolle spielten. Sobald es eine Gesellschaft gab, d. h. von den Urzeiten an, habe es auch animistische Wesen gegeben, deren Charakteristikum in ihrer Verteidigung der sozialen Gemeinschaft liege, während die Zauberei meist antisozial sei. Wenn aber ein Zauberer wirklich für das allgemeine Wohl zaubert wie beim Regenmachen und dann später erkennt, daß man dazu die Geister anrufen müsse, „so wird er sich natürlich an den Geist oder Gott wenden, der von der Gemeinschaft angebetet wird, weil ihm die allgemeinen Interessen der Gemeinschaft am Herzen liegen.“ Dabei könnten wohl auch eine Zeitlang magische Praktiken mit herübergenommen werden, und diese Überlebsel seien dann von den Forschern ganz falsch aufgefaßt worden. Eine Methode von Jevons, Zauberzeremonien in der Religion zu beseitigen, liegt darin, sie als explanatorische Begleiterscheinung der gesprochenen Worte zu erklären, wodurch zugleich die Zauberworte als Gebete legitimiert werden sollen. Würde er folgerichtig dabei weiter gehen, so könnte er allen Analogiezauber in der Religion, kurz alles,

[1] New York, 1908, 283 S.

was irgendwie figürlich zum Ausdruck bringt, weswegen die Zeremonie vorgenommen wird, auch Maskentänze und Götterdarstellungen, als symbolische Gebete fassen. Doch ist er den Zaubertatsachen in der Religion sorgsam aus dem Wege gegangen und ist nicht in die Verlegenheit gekommen, zu erklären, weshalb man z. B. Stammesgötter, wie die Maisgöttin, im Herbst tötet. Fetische, obwohl sie von Dämonen bewohnt sind, erscheinen ihm nicht geeignet, Götter der Gemeinschaft zu werden, da sie nur für den Augenblick und für den Privatgebrauch gemacht seien.

Nachdem Jevons den Missionaren gute Ratschläge erteilt hat, wie sie an ihrem Teile die Zauberei beseitigen können, meint er: „Die Idee, daß die Religion der Magie folgte und sich aus ihr entwickelte, mag früher von einigen Forschern der Religionswissenschaft gehegt worden sein und mag auch jetzt noch nicht von allen verworfen sein, aber sie hat keinen Platz in der Religionswissenschaft." Das ist ein wunderbarer Optimismus des Verfassers, nachdem er eben dauernd gegen Frazer polemisiert hat, der zwar Religion und Zauberei für heterogene Dinge erklärt, aber doch die Zauberei vorangehen läßt und beider innigen Zusammenhang dartut.

Auf dieses Buch bin ich deshalb näher eingegangen, weil der Verfasser etwas später auf dem Religionskongreß in Oxford inmitten eines großen Zuhörerkreises über „Magic"[1] gesprochen hat, und weil diesem Vortrage eine ausgedehnte Diskussion folgte. Durch das Buch kann man nämlich viel mehr in die Meinung des Verfassers eindringen, als es an der Hand des Auszuges in den Transactions möglich ist. Ich füge deshalb einige Worte über die Abhandlung hier gleich an. Er behandelt in dem Aufsatz, der zum Unterschiede zu seinem Buch durch Wundts oben besprochenes Werk sehr beeinflußt ist[2], die Entstehung der Zauberei aus der Forschung

[1] Jevons in *Transactions* usw. I, S. 71—78.

[2] Vgl. den Appendix in Jevons *Introduction* S. 267.

nach der Ursache von Krankheit und Tod, und betont dann besonders, daß der Zauberer in der sogenannten Analogiehandlung nicht den Unterschied zwischen einer Nachahmung und dem wirklichen Vorgang macht wie wir, daß vielmehr seine Nachahmung z. B. der Tötung eines Feindes sich ihm als die Wirklichkeit selbst darstellt. Das Leitmotiv des Ganzen ist dem Verfasser aber die Behauptung, daß die von Menschen, wie von Tieren und Dingen ausgehende Zauberwirkung stets das Werk eines persönlichen Geistes animistischer Natur ist. Kurz, ihm ist der Animismus die feste, undiskutierbare Grundlage, in seinem Buche (S. 89f.) aber sagt er, alle die magischen Kräfte der Wesen und Dinge seien zunächst ohne jede Beziehung zu Geistern ausgeübt, bezugweise benutzt worden, als etwas Alltägliches, was jedem offen steht. Der Animismus habe zwar zugleich bestanden, aber nur als eine Philosophie, auf die man gelegentlich zurückgriff. Das alles ist etwas unklar, ja, es stellt den Verfasser als Vertreter einer außeranimistischen Magie dicht neben die Präanimisten, wovor Jevons sich wahrscheinlich entsetzen würde. Diese wollen ja auch nichts weiter beweisen, als daß die Zauberei zunächst mit den Totenseelen und analogen Bildungen nichts zu tun habe, sondern auf einer Zauberfähigkeit bzw. vagen Beseeltheit aller Dinge beruhe. Der Verfasser geht auch über solche Punkte, die für andere gerade den Kernpunkt bilden, schnell hinweg, und in seinem Vortrag findet man nur ganz flüchtig (S. 72) die unbelebten Dinge als gleichwertige Zauberobjekte neben die Personen und Tiere gestellt. Was er endlich unter Animismus versteht, den er überall im Munde führt, verrät er uns auch nicht.

Während sich Jevons in der eben erwähnten vergleichenden Religionswissenschaft fast ganz an die primitiven Völker hält und das Material nur insoweit heranzieht, als es zum Verständnis seiner Ideen notwendig ist, bemüht sich Th. Achelis in seinem Abriß der vergleichenden Religionswissen-

schaft[1] auch etwas von den fortgeschritteneren Religionen zu bringen und liefert ein buntes Bild der Tatsachen ohne Quellenangabe. Die Gegensätze der Auffassungen bleiben verborgen, der Animismus herrscht vollkommen, das Primitive wird vom Standpunkt der Religion als einer feststehenden Einheit aufgefaßt. Es ist ein Büchlein, das nicht Neues geben will, sondern wie die zahlreichen früheren Werke des Verfassers sekundär aneinanderreiht. Durch diese vermittelnde Tätigkeit während langer Jahre, wo — namentlich in Deutschland — die Beschäftigung mit den primitiven Religionen nur gelegentlich vorkam, hat Achelis das Interesse dafür wacherhalten und sich namentlich auch durch die Gründung unseres Archivs für Religionswissenschaft große Verdienste erworben. Das sei bei der Gelegenheit seines vor kurzem erfolgten Todes gebührend ins Gedächtnis zurückgerufen.

Die Religionen der Naturvölker zieht auch Eduard Meyer in dem einleitenden Bande seiner Geschichte des Altertums[2] etwa S. 85—131 gelegentlich in den Kreis seiner Betrachtung. Das Weitere hat mit der „Völkerkunde" kaum noch etwas zu tun. Doch geht er als Nichtfachmann nicht von den Tatsachen aus, sondern deduziert teils aus dem ihm in der Geschichte des Altertums bekannten Material, teils aus philosophischen Erwägungen. Trotzdem ist es notwendig, auf seine Ausführungen genauer einzugehen, eben weil er sie unrichtig als Völkerkunde bezeichnet.[3] Dieser steht er nicht nur fremd gegenüber, sondern hält ihre Untersuchungen ähn-

[1] 164 S. *Sammlung Göschen,* Leipzig, 1908. 2. umgearbeitete Auflage.

[2] 2. Aufl. Bd I, erste Hälfte, Einleitung: *Elemente der Anthropologie,* Stuttgart und Berlin, 1907.

[3] Die Bezeichnung *Elemente der Anthropologie* ist für diesen ganzen Band unzutreffend. Anthropologie ist nach dem herrschenden Sprachgebrauch die Lehre von dem menschlichen Körper und seiner Entwicklung. Das englische *anthropology* umfaßt sowohl das deutsche Anthropologie wie Ethnologie oder Völkerkunde.

lich wie Foucart sogar für wenig verwendbar für den Vergleich mit Kulturvölkern, weshalb er es offenbar auch nicht für nötig befunden hat, sich mit ihnen zu befassen.

Richtig ist es vom Standpunkt der Völkerkunde, wenn Meyer die Zauberei als organischen Bestandteil der Religion ansieht. Den Ausdruck Religion möchte er erst auf dauernde geregelte Beziehungen zwischen den aus Geistern in Götter umgewandelten Potenzen und den Menschengruppen anwenden. Nur wird in der Praxis sowohl die Unterscheidung zwischen Gott und Geist, wie die Auffassung, was ein geregelter Kult ist, wie auch die Größe der Menschengruppe erst zu fixieren sein. Ist z. B. bei den Cora-Indianern das ganze ungeheure Heer der Verstorbenen, die zu Regengöttern werden, die man bei allen Festen des Dorfes insgesamt anruft, und die ihre Gaben eben so regelmäßig erhalten wie etwa der Sonnengott — ein Heer von Geistern oder von Göttern? Meyer unterscheidet nachher selbst zwei Klassen von Göttern, von denen die eine sich interessanterweise ungefähr mit den kultlosen oder kultarmen „obersten Gottheiten“ vieler Naturvölker deckt. Diese nennt Meyer natürlich auch Götter, ist aber schon genötigt, ein persönliches Gefühl der Abhängigkeit als Kriterium der „geregelten Beziehungen“ zwischen ihnen und den Menschen anzunehmen. Das ist also ein weiteres schwankendes Merkmal seiner Religion.

Bekanntlich hat Andrew Lang diese kultarmen Gottheiten als Urgrund der Religion angenommen, was eine umfangreiche Diskussion hervorgerufen hat. Davon weiß Meyer jedoch nichts, sondern betrachtet es in seiner Götterlehre als einen grundlegenden Gedanken, die Götter in kultarme, dafür aber weltumspannende und in kultisch wohl versehene, jedoch mit beschränktem Wirkungskreis (Stammesgötter), einzuteilen. In der Tat sind selbst die Himmelsgötter oft Stammesgötter mit dem angegebenen Charakteristikum des beschränkten Wirkungskreises, denn sie sorgen auch am Himmel nur für ihre Stämme.

Nur nützt diese Einteilung nicht viel, da die Hauptmasse der Götter die der Klasse II ist und so nicht weiter gegliedert oder verstanden wird.

Im Gegenteil sagt Meyer nicht nur nicht, wie solche Götter entstehen oder sich aus Geistern umbilden, sondern bekämpft auch kategorisch, was andere vorgeschlagen haben. Die Götter wirken nach ihm aus einem Naturobjekt, einem Berg, Quell, Baum, Stein, Tier oder einem von Menschenhand geschaffenen Gegenstand. Das seien aber alles nur Verkörperungen lebendiger seelischer Mächte. Götter seien nie aus dem Tierkult hervorgegangen oder Ahnengeister, ja, es scheint, daß sogar Lichtkörper oder Naturobjekte nach Meyer nie der letzte Ursprung eines Gottes gewesen sind. Sie sind eben da wie die Sondergötter Useners, die bestimmten menschlichen Tätigkeiten vorstehen. Solche Spezialgottheiten gibt es freilich auch bei den Naturvölkern, aber ich muß betonen, daß unter den Ethnologen auch nicht einer ist, der es nicht als eine Hauptaufgabe der religiösen Forschung ansieht, die Entstehung der Götter aus materiellen Körpern (Menschen, Tieren, Naturobjekten) bzw. ihrem „geistigen" Teil, aus Naturphänomenen (Licht, Nacht, Wind, Geräusch usw.), sowie endlich aus Ahnenseelen herzuleiten, mag auch dieser oder jener spezielle Themata etwa wie Andrew Lang verfolgen. Die Götter verstehen wollen und diesen ersten Grund aufsuchen, ist für die Völkerkunde eins. Das kommt Meyer in seiner spätere Verhältnisse behandelnden Arbeit nicht zum Bewußtsein. Es ist auch bereits ein ungeheures Material zusammen, das unzweifelhaft die Entstehung von Göttern aus Ahnenseelen (z. B. bei Wadschagga[1] und Cora[2]), aus Tieren (z. B. Giljaken[3], Haida[4]) und Naturobjekten beweist.

---

[1] Siehe *Archiv* XII *Die Opferstätten der Wadschagga,* besonders S. 87. Die Wadschagga haben außer diesen nur noch einen Gott nach Meyers Klasse I. [2] Siehe vorher.

[3] Siehe *Archiv* VIII z. B. S. 251 (Sternberg).

[4] Siehe *The Jesup North Pacific Expedition* V z. B. S. 17 (Swanton).

Überhaupt besteht ein Abgrund zwischen der Auffassung Meyers und der Ethnologen. Er sagt z. B.: „Die Heiligkeit, der göttliche Charakter (ist) der ganzen Tiergattung gemeinsam, in deren Gestalt ein Gott erscheint; als sein Sitz ... gilt aber ein einzelnes Tier dieser Gattung . . ." Das kann keineswegs als etwas Ursprüngliches gelten. Der Ethnologe weiß in erster Linie nur von ganzen Geistervölkern, von Tieren, von Heringen, Walfischen, Bären, Berglöwen usw., ebenso wie von zahllosen Regengöttern, Berggöttern usw., zu deren übernatürlichen Kräften ganz geregelte Kultbeziehungen bestehen. Das ist der Anfang, das der Ausgang, auf den sich die Ethnologie endlich besonnen hat. Oder sprechen wir von den Ahnenseelen. Nicht mehr will die Ethnologie Jahve oder Zeus oder sonst einen alten Kulturgott, weil er der Vater des Stammes ist, aus der Seele des Urahnen herleiten (wieviel Jahrzehnte liegen diese Versuche zurück!), sondern baut von unten auf mit der unendlichen Fülle unscheinbarer Tatsachen, die die Völkerkunde geliefert hat, und da kann man noch nicht wissen, inwieweit in dem vollendeten Bau später Ahnengötter wohnen werden. Daß es aber überhaupt welche gibt, ist zweifellos. Da ist für Meyersche Deduktionen wie etwa die folgende über die Ahnenseelen kein Platz mehr. Sie seien so hilflos und schwach und von den Gaben der Angehörigen ganz abhängig, daß es undenkbar sei, aus ihnen könnten Götter werden. Oder man höre seine philosophische Seelentheorie: „Die Unterscheidung einer äußeren körperlichen Erscheinungsform und eines inneren immateriellen Agens in allen Objekten der Erscheinungswelt können wir niemals aufheben, mögen wir sie mit dem primitiven Menschen als Körper und Seele oder mit der Naturwissenschaft als Stoff (Materie) und Kraft (Energie) auffassen . . ." (88). „Der Dualismus von Körper und Seele ist . . . eine ursprüngliche Erfahrung" (85). Nun ist aber die angebliche Unterscheidung der Primitiven von Körper und Seele nicht durch Tatsachen zu erweisen. Sie

nennen vielmehr die Wirkungskraft der Objekte und Wesen orenda, mana usw., was mit Seele nicht das geringste zu tun hat. Man kann ja übereinkommen, diese Zauberkraft Seele zu nennen, aber man muß sich hüten, sie mit den Totenseelen zusammenzuwerfen, die ihrerseits bestimmte Eigenschaften haben. Meyer aber setzt beides gleich, da ihm die Tatsachen wohl unbekannt und auch gleichgültig sind (vgl. vorher das zu Wundts Werk Gesagte).

Doch ich muß mich hier begnügen, einige der stärkeren Versehen ohne viel Kommentar ihrer Reihenfolge nach kurz anzuführen:

S. 94 (gegen Bethe): Die Homosexualität ist bei Menschen und Tieren überall verbreitet; die magischen Vorstellungen, die etwa damit verbunden sein mögen, sind durchaus sekundär. — Hier kämpft Meyer gegen Windmühlen, denn selbstverständlich hat das Gegenteil niemand behauptet. — S. 95, 96. „Die in neuester Zeit aufgekommene Richtung, welche in der Religion der Mexikaner und ähnlicher Völker einen Schlüssel für das Verständnis primitiver Religion und der Religionsentwicklung der Völker des Altertums sucht, kann ich nur als einen unheilvollen Mißgriff betrachten..., solche Anschauungen sind extreme Verirrungen des mythischen Denkens, die in die wildeste Barbarei hineingeführt haben, nicht naturnotwendige und ursprüngliche Vorstellungen ... Sind vollends die für die mexikanischen Anschauungen und Riten gegebenen solaren und astralen Deutungen richtig ..., so beweist das erst recht, daß wir es hier mit ganz jungen Gebilden zu tun haben.“ — Da Meyer statt eines Versuchs einer Widerlegung sich genötigt sieht, eine Verirrung des Denkens von Völkern zu postulieren, so kann man daraus ermessen, wie wenig er sich zu helfen wußte. Das betreffende Material selbst irgendwie verantwortlich zu machen als Verirrungen des mythischen Denkens fällt in die oben skizzierten Anschauungen Foucarts, zu denen ich mich schon geäußert habe. Verirrungen des Denkens eines

Volkes kann es in der Wissenschaft nie geben, sondern nur Material für die historische Erkenntnis, da der Forscher kein Gott ist; denn eine Norm ist uns nicht gegeben, sondern unerreichbares Ziel der Erkenntnis. „Junge Gebilde“ können ferner nur durch geschichtliche Hilfsmittel festgestellt werden. Ahnungen, wie sie Meyer darüber hat, stehen auf einer Stufe mit den einen Sinn entbehrenden „Verirrungen des mythischen Denkens“. — S. 95 spricht sich Meyer über die Unterschiede zwischen Kulturvölkern und Naturvölkern dahin aus, daß bei ersteren Momente vorhanden waren, die ihr Vorwärtsschreiten ermöglichten. Diese fehlten den Naturvölkern, und deshalb seien die Kulturvölker nie auf der Kulturstufe der Nordamerikaner oder der Neger oder gar der Mexikaner gewesen. — Die Naturvölker sind nach Meyer also Menschen zweiten Grades, so daß ihre Kultur zur Erklärung der kulturellen Güter nicht in Betracht kommt. Waren nun aber nicht z. B. die Germanen vor der Befruchtung ihrer Kultur durch die Römer auch Naturvölker? Meyer vergißt die Jahrhunderttausende langsamer Kulturentwicklung vor der kurzen Periode der geschichtlichen Kultur in seine Rechnung aufzunehmen. Er vergißt, daß die Kultur der Naturvölker gegenüber dem theoretischen Nullpunkt eine ungeheuere zu nennen ist, unendlich viel größer als die folgende Kulturentwicklung in den paar Jahrtausenden der „Kulturvölker“. Das ist der erste Eindruck, den der denkende Reisende im Verkehr mit den Naturvölkern erhalten muß. Übrigens sind gerade die hochentwickelten Mexikaner ein sehr wenig zutreffendes Beispiel. — S. 108 wird der Totemismus aus Tiernamen hergeleitet, die als Spott- oder Ehrennamen den Stämmen beigelegt wurden. — Dafür gibt es auch nicht einen Beleg. — S. 110 Götterbilder, in denen man die Götter nachzuahmen sucht, „werden unter dem Namen der Fetische zusammengefaßt“. — Daß Fetische etwas absolut anderes sind, brauche ich nicht auseinanderzusetzen. — S. 111. „Die Mächte, die Tod und Krankheit, Unfruchtbarkeit

und Dürre senden und die in wilden Tieren hausen, (sind) stets bösartige Wesen.“ Für die Naturvölker ist diese Schilderung unzutreffend. Die Krankheit und Dürre sendenden Götter spenden meist auch allen Segen, selbst wenn sie „wilde Tiere“ sind. — S. 123f. wird hervorgehoben, daß die Steigerung der Kultur regelmäßig zugleich eine gewaltige Steigerung der Religiosität bewirke. In primitiven Verhältnissen vertraue der einzelne viel mehr auf seine eigene Kraft als auf die Hilfe der Götter und auf Zauberriten. „Die Bedeutung der Religion für primitive Volksstämme wird von der modernen Forschung oft stark überschätzt; sie steht einseitig unter dem Eindruck extremer Bildungen des folgenden Entwicklungsstadiums . . .“ — Die Meinung der Ethnologen gründet sich darauf, daß bei den Primitiven der Erwerb von Nahrung, der täglich Schwierigkeiten zu überwinden hat, ferner jedes kleine tägliche Ereignis des Lebens, Reisen, Krankheit, Krieg usw. stets die Anwendung von Zauberkraft (orenda usw.) verlangt. Mit fortschreitender Kultur verringern sich die Zauberobjekte, einen großen Teil davon absorbieren die Götter, die Religionsangelegenheiten werden zusammengefaßt und so die tägliche und stündliche Inanspruchnahme durch die Religion vermindert. Das erhellt heute aus allen Reiseberichten geschulter Ethnologen. Meyer vertritt hier die frühere überwundene Auffassung der Ethnologen, die für diese unscheinbaren Dinge noch keinen Blick hatten. — S. 112. „Die Vorgänge des irdischen Naturlebens stehen dem primitiven Menschen viel näher und spielen daher eine viel größere Rolle als die Vorgänge am Himmel. Erst in vorgeschrittenen Religionen treten diese in den Vordergrund.“ — Das ist nur als Postulat der Forschung richtig. Die Tatsachen beweisen, daß heute auch die primitivsten Naturvölker bei näherer Untersuchung Himmelserscheinungen und Lichtkörper in ihre Auffassungen und in ihren Kult einbezogen haben. — S. 169 wird gesagt, daß seit den ältesten Zeiten besonders die Frauen äußeren Schmuck tragen. — Für die Völker-

kunde ist das Gegenteil eine seit langem festgestellte Tatsache.[1]

Man fragt sich in der Tat vergebens, weshalb der berühmte Historiker dieses ihm unsympathische und fremde Gebiet betreten hat, namentlich da heute doch der Grundsatz einer strengen Teilung der Wissenschaften als erste Bedingung ihres Fortschreitens mit Recht feststeht.

Die kurze Darstellung Edvard Lehmanns, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker[2], gibt einen guten Überblick unter Berücksichtigung des Präanimismus und der Magie als Vorstufe der Religion. Nach ihm besteht der Glaube an eine allgemeine Naturbeseelung oder einen Panvitalismus, zu dem die Ideen von den Seelen der Verstorbenen hinzugekommen sind. Fetische sind also von diesen präanimistischen Geistern bewohnt. Einen zu großen Umfang gibt er dem Begriff tabu, denn tabu sei jede Person oder Sache, die mit Geisterkraft erfüllt oder der Wirkung dieser Kräfte besonders ausgesetzt ist, die also heilig bezw. unrein ist. — Das Komplement zu tabu ist nämlich die Zauberkraft schlechthin (orenda, mana usw.), die der Verfasser nach seiner Nomenklatur wohl Geisterkraft nennen würde. Alle, die solche Zauberkraft besitzen oder ihr ausgesetzt sind, sind nicht zugleich tabu, d. h. heilig oder unrein. Vielmehr sucht ein Orenda das andere zu überwinden bezw. zu benutzen. Zu wenig Gewicht hat Lehmann den Zauberkräften der Tiere und ihren Ursachen beigelegt, worauf auch die Speiseverbote z. T. zurückzuführen wären, die der Verfasser allein den totemistischen Ideen zuschreibt. Die Unsicherheit über die Auffassung des

---

[1] Ähnlich starke Bedenken bringe ich dem ersten Teile desselben Buches entgegen, das die staatliche und soziale Entwicklung behandelt. Doch muß ich mich hier begnügen, auf einige treffende kritische Bemerkungen dazu von C. F. Lehmann-Haupt in der *Klio* VII, S. 458f., zu verweisen.

[2] In Paul Hinneberg *Die Kultur der Gegenwart* Teil I, Abteil. III, 1 *Die orientalische Religion*. Berlin 1906. 29 S.

Totemismus tritt mit Recht hervor; daß Totems neuerdings als Spitznamen erklärt werden, hätte er jedoch nicht ernsthaft in Rechnung ziehen sollen, zumal die Grundauffassung des Verfassers erfreulicherweise der „Religion“ einen gewaltigen Einfluß auf das soziale Leben zuweist. Voraus geht eine lehrreiche Übersicht über die historische Entwicklung der Anschauungen von den Anfängen der Religion.

## III Grundlegende Probleme

Auf dem religionsgeschichtlichen Kongreß zu Oxford hat die Wage der Meinungen den Ausschlag nach der Seite des Präanimismus gegeben und der Zauberei als einem integrierenden Bestandteil der Religion ihren Platz zugewiesen. Und zwar sind das Hauptargument die Begriffe des orenda, mana und ähnlicher Bezeichnungen der Zauberkraft gewesen, die in der Tat ausschlaggebend sind, und deren Erörterung die Andersdenkenden aus dem Wege zu gehen pflegen. Vor allem hat die Ansprache[1] des Vorsitzenden der Sektion für die Religionen der Naturvölker, E. S. Hartland, mit Entschiedenheit diese Richtung vertreten, ebenso plastisch eindrucksvoll wie versöhnend gegenüber den anderen Meinungen, deren Auseinandergehen er mit Recht zum Teil den unausgeglichenen Definitionen der Termini und einer Verschiebung der Betrachtungsweisen zuschreibt, die mehr auf das Trennende als auf das Einigende ausgeht. Das verständnisvolle, ich möchte sagen liebevolle Eingehen auf die unbestimmten gleitenden Vorstellungen der Primitiven und die verschiedenen Seiten seiner Auffassung treten noch mehr in seiner Ansprache als Vorsitzender der „anthropologischen“ Sektion der British Association for the Advancement of Science[2] hervor. Er sagt etwa — seine Zurückweisung

---

[1] *Transactions* I, S. 21—32.

[2] *Transactions* of Section H in *Report of the British Association.* York 1906.

der obersten Gottheiten Andrew Langs und manches andere lasse ich aus —: Persönlichkeit und Mysterium oder — anders ausgedrückt — Bedürfnisse und Empfindungen einerseits und Fähigkeiten über die äußeren Erscheinungen hinaus anderseits werden der ganzen Umgebung nach Maßgabe des menschlichen Bewußtseins zugeschrieben. Dieses den Objekten zugeschriebene persönliche Leben, ein Abbild des eigenen menschlichen Lebens, geht dem Animismus, der Unterscheidung von Seele und Körper und den animistischen Geistern und Dämonen voraus. Die geheimnisvolle Potentialität (orenda usw.) anderer „Persönlichkeiten" zu überwinden oder zu gewinnen sind Zauberei und Religion entstanden, die also beide aus derselben Wurzel entspringen. Doch spricht die Überwucherung der Riten über die Spekulation, der Handlung über das Nachdenken für eine frühere Entwicklung der Magie. Dieses orenda usw. nun ist auch der Zauberstoff, womit Objekte eventuell vom Zauberer gefüllt werden müssen, um magische Wirkung auszuüben. Die Analogieformen des Zaubers treten zum orenda usw.[1] hinzu. Zauberwort geht in allen möglichen Nuancen in Gebet über. Durch Gabe, Erniedrigung, Kasteiung, Fasten, Enthaltsamkeit wird ein mächtiges Orenda gewonnen, das nicht gezwungen werden kann, ähnlich wie man im gewöhnlichen Leben die Hilfe eines Häuptlings, Feindes usw. gewinnt. — Hier glaube ich allerdings, daß z. B. Fasten, geschlechtliche Enthaltsamkeit usw. ursprünglich direkte Mittel sind, die eigene Zauberkraft zu erhöhen, und nicht eine Art Demütigung vor einem Mächtigeren.[2]

[1] Sehr gut illustriert eine von mir aufgenommene Erzählung der Coraindianer, wie auch die einfachsten Zeremonien, die äußerlich gar keine Schwierigkeiten bieten, selbst in dieser äußerlichen Form nur von einer „Potenz" ausgeführt werden können. Die Cora wollen einen Altar errichten, um ihr Fest beginnen zu können. Sie fällen Bäume, es ist aber unmöglich, die vier Pfähle dazu in die Erde zu stecken, bis der Morgenstern herzukommt und die richtigen zeremoniellen Vorbereitungen trifft.

[2] S. *Ursprung der Religion u. K.*, *Globus* Bd 87, S. 398f.

Während wir über das Orenda der Irokesen die klassische Darstellung von Hewitt[1] haben, der selbst irokesischer Abstammung ist, ist die eigentliche Kenntnis des melanesischen Mana uns erst jetzt durch die genaue, auch auf philologischer Grundlage ruhende Interpretation von R. R. Marett, The Conception of Mana[2] auf dem Oxforder Kongreß zuteil geworden. Zugrunde liegt ihm dafür das hervorragende Werk von Codrington, The Melanesians (1891). Mit anderen wichtigen Aufsätzen des Verfassers über grundlegende Probleme der primitiven Religionen zusammen ist es jetzt auch in R. R. Marett, The Threshold of Religion[3] abgedruckt worden. Schon auf dem Kongreß wurde mir die Bedeutung seiner Darlegungen als sicheres Fundament inmitten der wogenden Auffassungen der Forscher klar, und ich war froh, daß er selbst in aller Kürze das Wort über mana im Archiv ergreifen wollte. Vgl. Bd XII, S. 186—194. Ich könnte mich deshalb hier mit diesem Hinweise begnügen. Es würde aber eine empfindliche Lücke in diesem die Hauptsachen widerspiegelnden Berichte entstehen, wollte ich nicht auf die recht erheblichen Abweichungen des mana von orenda und auf seine Stellung innerhalb der hier registrierten Meinungen, insbesondere auf seine Beziehungen zum Animismus ganz kurz eingehen. Denn orenda ist nur übernatürliche oder Zauberkraft schlechthin als Bezeichnung der in den Wesen und Objekten wirkenden Potenzen, ganz gleichgültig, ob diese Träger des Orenda Geister im Sinne des Tylorschen Animismus sind oder nicht. Das Orenda selbst ist demnach etwas Unpersönliches, ja die Träger selbst sind öfters nicht recht faßbar. Neben Menschen, Tieren, greifbaren Naturobjekten besitzen der Himmel, die Dunkelheit, die Sturmwolken usw. orenda, kurz alles, mit dessen Wirkungen man rechnen zu müssen glaubt. Es liegt in den Tönen, in der

---

[1] *Amer. Anthropologist,* 1902, N. S. IV, 33 f. Vgl. *Archiv* VII, S. 232.
[2] *Transactions* I, S. 46—57.
[3] London 1909, S. 115—142.

Stimme, im Gesange, es ist, wie mir noch neulich wieder der Mohawkindianer Brant Sero mitteilte — melody.

Hier haben wir für das Mana viel genauere Anschauungen bei den Melanesiern. Ich folge nun Marett. Mana und übernatürliche Macht (Zauberkraft) ist identisch, und zwar in dem strengen Sinne, daß die Seelen der Verstorbenen (tindalo, ghost, Geist) meist kein mana besitzen. Nur diejenigen Seelen Verstorbener haben mana, in die schon bei Lebzeiten ein Geist mit mana oder ein Dämon (spirit) — dieser hat stets mana — eingedrungen ist. Im lebenden Menschen heißt die Seele tarunga wie bei den Tieren, während Objekte gar keine Seele haben, aber nur bei den Menschen wird diese Seele nach dem Tode zum Geist (tindalo). In alle Tiere und Objekte kann jedoch ein Geist mit mana oder ein Dämon einfahren wie in den Menschen, oder das mana wird einfach übertragen, die Dinge mit mana gehören dann zu einem Geist mit mana oder zu einem Dämon. Auf diese Weise ist das rein immaterielle Mana überall verbreitet, gewissermaßen losgelöst vom dämonischen Ursprung, wird von Menschen in Gestalt von Amuletten und Zauberobjekten allenthalben benutzt, und jeder nur irgendwie das Gewöhnliche übersteigende Erfolg oder eine persönliche Geschicklichkeit usw. wird dem Mana zugeschrieben. Da die Geister mit mana und die Dämonen stets mana haben, so sagt man von ihnen, sie sind mana, während man das von den Wesen und Objekten mit mana nicht sagen kann. So steht mana in der Mitte zwischen Persönlichem und Unpersönlichem. Vom Animismus hängt also das Mana ab, und Marett hat recht, daß aus der Auffassung des Mana schließlich diese oder jene Form animistischer Konzeption werden muß.

Das alles ist sehr lehrreich, denn die Geister und Dämonen haben nur deshalb übernatürliche Kraft, weil sie mana besitzen, während die Animisten gerade übernatürliche Wirkungen ohne weiteres durch das Einsetzen von Seele, Geist als letzten Grund erklären wollen. Auch die Dämonen (spirits) der

Melanesier sind interessant. Sie sind nämlich teils geistähnlich von unbestimmten Umrissen „grau wie Staub", also offensichtlich animistischer Nachbildung, teils haben sie den gewöhnlichen Körper eines Menschen. Marett schließt nun richtig, daß diese zweite Art der mythischen Einbildung dem anthropomorphen Theismus ihren Ursprung verdankt und auf die Belebung oder Beseelung von Naturobjekten zurückgeht, die er früher in seiner Arbeit Preanimistic Religion (1900)[1] besprochen, und wofür er den Ausdruck animatism vorgeschlagen hat. Marett ist somit schon frühzeitig dem Präanimismus nachgegangen, und es ist deshalb mit Freuden zu begrüßen, daß er die Arbeit in die Aufsatzserie seines Buches The Threshold of Religion aufgenommen hat.

Die unpersönliche Form des Mana scheint nun noch eine besondere Tragweite zu haben. Schon Marett weist darauf hin, daß manchen Begriffen von Göttern etwas Unpersönliches anhaftet und macht dafür eine Auffassung wie die des Mana verantwortlich. Auch manche namenlosen Dämonen animistischer Natur seien merkwürdig unbestimmt. Wenn wir uns das gegenwärtig halten, erlangen wir die richtige Perspektive für den Vortrag von Edward Clodd, Preanimistic Stages in Religion[2], der auf dem Oxforder Kongreß gehalten, aber leider sehr verkürzt veröffentlicht worden ist. Er geht von der Darwinistischen Entwicklungslehre aus und will die Religion bis zur Psyche des Tieres zurückverfolgen. „Das Tier, das Kind und der unwissende Erwachsene zittern gleichmäßig vor dem Unbekannten und Ungewöhnlichen ... Auf der angenommenen Stufe hat der Mensch die Teilung der Erscheinungen in natürliche und übernatürliche oder seine eigene Zusammensetzung aus Materie und Geist noch nicht erfaßt ... Wir kommen so zu einer Stufe der Entwicklung, die früher ist als der Animismus, der Glauben

[1] *Folklore* XI, 1900, S. 162ff. Vgl. meine kurze Anzeige im *Archiv* VII, S. 232.

[2] *Transactions* I, S. 33—35.

an überall verkörperte Geister. Die Grundidee in diesem Präanimismus ist die einer allenthalben vorhandenen Macht (of power everywhere), einer unbestimmt aufgefaßten aber immanenten Macht, die noch persönlicher oder übernatürlicher Attribute entkleidet ist.“ Er führt nun ein Beispiel für einen rudimentären Kult solcher unbestimmt als „Mächte“ aufgefaßter Wesen ohne persönliche Qualitäten in heiligen Hainen in Indien an und zählt als weitere Belege kurz die Auffassung von orenda, mana, manitu und anderer „Mächte“ auf. — In der Tat wird man in den Anfang das unbestimmt Persönliche setzen, kaum aber das Unpersönliche. Auch das Unpersönliche in dem Orenda, Mana usw. ist doch nur eine späte Abstraktion von den Objekten, in denen es wirkt. Es ist, wie Swanton bei den Tlingit feststellt[1], eine kollektive Zusammenfassung aller in den lebenden Wesen, Objekten und Dämonen wirkenden übernatürlichen Kräfte, aus denen dann „der große Geist“ der Indianer und ähnliches, also schließlich doch wieder eine Persönlichkeit wird. Tiere wie Menschen fürchten sich infolge bestimmter Sinneseindrücke. Was gehört, was gefühlt wird, z. B. Donner, Blitz, Wind, kann selbst als unbestimmtes Wesen erscheinen, aber immer als ein Wesen, das in gewisser Weise dem Menschen adäquat ist, das vor allem etwas kann und will (orenda usw.). So können Dämonen aus bloßen Eindrücken entstehen, aus Machtäußerungen, ohne daß ein bestimmtes Naturobjekt zugrunde liegt (vgl. Useners Sondergötter). Zu solchen Projizierungen des eigenen Wesens ist aber nur der Mensch, nicht das Tier fähig. Clodd unterscheidet also nicht mit den Präanimisten Belebtheit der Natur und Tylorschen Animismus, sondern läßt dem Animismus die unpersönliche „Macht“ vorangehen, was, wie gesagt, nicht gut möglich ist.

Es ist für die Überzeugungskraft des in den letzten Jahren beigebrachten Materials bezeichnend, daß die amerikanischen

---

[1] S. die Besprechung des betreffenden Werkes im amerikanischen Bericht (Archiv XIV) unter *Indianer der Nordwestküste.*

Forscher jetzt eine sehr einheitliche Meinung über diese das All durchdringende Macht haben, die sich in den Einzelwesen manifestiert und an Stelle natürlicher Tätigkeiten zauberische Qualitäten setzt, wie es in meiner Arbeit „Ursprung der Religion und Kunst“ als Grundlage aller Untersuchungen über menschliches Tun in primitiven Gemeinschaften angenommen ist. Ich kann es mir nicht versagen, ein solches amerikanisches Urteil, das des Direktors der ethnologischen Abteilung des Museum of Natural History in New York Clark Wissler in seiner Arbeit The Blackfoot Indians[1] wörtlich anzuführen: „Gegenwärtig wird allgemein zugegeben, daß die amerikanischen Indianer nicht die Auffassung von einem einzigen persönlichen Gott hatten, sondern die Erscheinung der Natur abstrahierten und sie durch Bezeichnungen entsprechend unserem Worte Macht (analogous to our word power) ausdrückten. Der Blackfoot scheint diese Macht als die ganze Welt menschlicher Erfahrung durchdringend anzusehen und als die Ursache von allem, was es gibt. Jeder Gegenstand in der Welt, besonders jedes lebende Objekt, wird im Besitze der Mittel angesehen, diese Macht in irgendeiner Weise zu offenbaren. Wenn er um sich schaut, so sieht er Tiere und Menschen im Besitze von Arten von Macht, die sehr nützlich für ihn sein würde, und beginnt deshalb Opfer darzubringen und zu beten, um etwas von dieser Macht zu erhalten. Zum Beispiel hat er beobachtet, daß die Eule große Macht über die Dunkelheit hat, und er opfert und betet nun direkt zu dem Gott der Eule, daß etwas von dieser Macht auf ihn übertragen werden möchte. Wenn eine Eule ihm im Traume erscheinen und ihn einige Gesänge und Riten lehren würde, so würde er das als eine wirkliche Offenbarung von Macht gelten lassen. Es wird manchmal gesagt, daß die Indianer der Prärien die Sonne anbeten, aber das ist, genau genommen, nicht richtig, denn

[1] In *Ethnology of Canada and New Foundland. Annual archaeological Report 1905* Toronto 1906 (bei L. K. Cameron).

wenigstens der Blackfoot sieht die Sonne einfach als eine Offenbarung der Macht des Universums an. Eine andere Eigentümlichkeit dieses Glaubens ist, daß dem Individuum nichts für seine Intelligenz und Geschicklichkeit gegeben wird, weil alles, was er tun kann, das Ergebnis direkter Übertragung von Macht auf seine Person ist. Zum Beispiel erzählte man mir, daß der weiße Mann, der den Phonographen erfand, nichts mehr sei, als ein glückliches Individuum, das die Macht des Universums um die Geschicklichkeit bat, und daß diese Macht Mitleid mit ihm hatte und ihn im Traume anwies, er möge gewisse Stücke von Holz und Metall nehmen und sie in gewisser Weise zusammenlegen ....“

Eine geistvolle Darstellung der Begriffe mana usw. — Animismus gibt Jane Ellen Harrison in ihrer Arbeit The Influence of Darvinism on the Study of Religions.[1] Mana usw. ist ihr die Welt des Wollens und Tuns, des Rituals; die Geister sind die Welt der Sinnestäuschungen und des Denkens; was sich von beiden „Welten“ zuerst entwickelt habe, sei müßig zu fragen. Wichtiger sei, warum sich diese beiden „Welten“ vereinigen. Es geschehe, weil mana, das Element des riesenhaften menschlichen Willens, nicht mit realen Dingen befriedigt werden konnte und nach der falschen übersinnlichen Welt verlangte. Zauberei und Ritual wurde so das aktive Element der übersinnlichen Welt Es füllte sie aus wie eine leere Schale und machte sie dadurch zur Religion. Sehr hübsch wird namentlich der unbegrenzte Wille und das damit eng verbundene Gefühl der Macht beim primitiven Menschen geschildert, der wie das Kind überhaupt keine Schranken kenne, wenn er ein Tier darstelle, es auch wirklich sei, wenn er etwas nachahme, vielmehr die Wirklichkeit identifiziere usw. — Allein die Verfasserin berücksichtigt einen wesentlichen Punkt nicht. Wenn nämlich der Mensch

[1] *Reprinted from Darvin Memorial Volume.* Darvin Centenary 1909. 18 S.

sein Machtgefühl in die Welt projiziert, so tut er es doch auch mit seiner Persönlichkeit, und wenn er orenda (Macht) besitzt, so besitzen es doch auch diese projizierten Persönlichkeiten. Kann man nun nicht mehr sagen, animistische Geister haben Macht (orenda), weil sie Geister sind, sind also orenda und Animismus zwei verschiedene Welten, so versteht man um so weniger, weshalb die sogenannte übersinnliche gedankliche Welt nur Raum haben soll für Konstruktionen der menschlichen Seele, die nach dem Tode eine selbständige Existenz führen, bzw. für analoge Bildungen. Durch die scheinbar säuberliche Scheidung von orenda und Geisterwelt wird also die Frage des Präanimismus nicht aus der Welt geschafft, sondern gefördert.

In allen diesen Abhandlungen hat man sich begnügt, die Existenz der Zauberkraft, das Orenda usw., einfach festzustellen, höchstens, wie in der eben erwähnten Abhandlung, unter summarischem Hinweis auf die psychische Anlage des unbegrenzten Wollens und Könnens im primitiven Menschen. Diese psychische Seite will A. Vierkandt in seiner Arbeit Die Anfänge der Zauberei und Religion[1] verständlicher machen, indem er eine allmähliche Entstehung und Kontinuität der Erscheinungen verfolgen zu können glaubt. Was er will, ist klar an der Hand von Beispielen dargestellt. Als die Grundbedingung für das Bestehen der Zauberei führt er den Mangel an klaren Kausalvorstellungen beim primitiven Menschen an und sucht einen solchen Zustand aus Erscheinungen des täglichen Lebens, besonders aus der Erscheinung des Windes, anschaulich zu machen. „Den Wind erklärte sich ein Kind durch das Hin- und Herschwanken zweier großer Ulmen vor seiner Wohnung. Ein Mädchen glaubte, den Wind zum Stillstand zu bringen, indem es seine Mutter, deren Haare von ihm zerzaust waren, aufforderte, sie wieder in Ordnung zu bringen, und vermeinte, ebenso den Regen aufhören zu machen, indem es seine von

[1] *Globus* Bd 92 S. 21—25. 40—45. 61—65.

ihm benetzten Hände von der Mutter sich abtrocknen ließ. Zu dem Glauben, den Mut eines Menschen essen zu können, erscheint es als eine Art sprachlichen Seitenstückes, wenn ein italienisches Mädchen, welches bittere Arznei genommen hatte, sich als bimba cattiva bezeichnete."

Der Verfasser weist überhaupt auf die maßlose Überschätzung der Wirkungen bei der Ungenauigkeit von Kausalvorstellungen hin. Die Vorstellung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen natürlicher und magischer Wirkungsweise sei überhaupt ein sehr junges geschichtliches Gebilde. Noch für Keppler und Baco sei sie nicht vorhanden gewesen. Affekthandlungen führten zum Analogiezauber. Sehr eingehend wird die Entwicklung vom Nahzauber zum Fernzauber und die Anschaulichkeit in allen Zaubervorstellungen der Primitiven verfolgt, die auf der Basis des praktischen Lebens beruht. Magische Krankenheilungen erfolgen z. B. zum großen Teil auf dem Wege sinnfälliger Eingriffe, Extrahierungen usw. „Alle geistigen Vorgänge werden auf dieser Stufe als körperliche, alle Eigenschaften als Stoffe, die sich wie eine Art Fluidum von ihrem Träger loslösen können, und alle Wirkungen als mechanisch vermittelt dargestellt." Reichhaltig sind die Beispiele für assoziative Zauberideen, die sich an Teile des Körpers und andere „zauberische Substanzen" knüpfen. Besonders interessieren dürfte die spätere Einordnung des Seelenglaubens in die magischen Vorstellungen. Auch Vierkandt betont nachdrücklich, in welchem Mißverhältnis die rationalistischen Erklärungen der Seele aus den Erscheinungen des Schlafes, Traumes und Todes zur primitivsten Stufe der Menschheit stehen. Die betreffenden Ethnologen „verwechseln den Philologen oder Gelehrten, der sich diese Erscheinungen beim Mangel besserer Kenntnisse wohl so erklären würde, mit dem primitiven Menschen." Die Vorstellung der Raumüberwindung durch die Seele konnte nicht aus dem Nichts entstehen, das wäre eine unmögliche Leistung der Phantasie.

Doch ich muß auf die Arbeit selbst verweisen, von der man vielleicht durch diese gedrängten Angaben ohne Beispiele nicht eine richtige Vorstellung gewinnen wird, da es sich um subtile Unterscheidungen handelt. Falsche Kausalverknüpfung festzustellen ist jedenfalls ein fruchtbarer Weg zum Verständnis der Zauberei, obwohl sich Urzeit und Gegenwart sehr schwer vergleichen lassen. Wir kommen dabei bald wieder auf den allmächtigen Willen als letzte Ursache hinaus, wo ein Verständnis im einzelnen, fürchte ich, kaum noch zu erzielen ist. So steht der Übergang von Affekthandlung (Zücken des Speeres gegen einen entfernten Feind) zu Analogiezauber wiederum nur im Zeichen dieses Willens. Auch der Gedanke einer Entwicklung vom Nahzauber zum Fernzauber ist insofern fruchtbar, als sich die falsche Kausalverknüpfung an tatsächliche Vorgänge anzuknüpfen pflegt und die Beachtung des Naheliegenden Postulat des Denkens ist. Ein Beispiel wird die Arbeit von Hofschläger (s. unter Sitten und Zeremonien) liefern.

Im letzten Augenblick kommt das Buch von A. E. Crawley, The Idea of the Soul[1] in meine Hände, das wie die Arbeit von Vierkandt eine psychologische Erklärung, aber nicht der Zauberei, sondern des Seelenbegriffs versucht. Hier ist der Ursprung der „Seele", ohne den nach dem Verfasser nichts in der Religionswissenschaft anzufangen ist, das bloße Erinnerungsbild. Tylors Ableitung der Seele von Traum und Tod ist ihm für den Urmenschen zu schwierig. Ebenso sei die Zauberkraft (orenda, mana usw.) abnorm und spät. „Power" sei etwas Abstraktes, und deshalb könne man nicht dadurch zu etwas Konkretem, der Seele, gelangen. Erregungen ohne sinnliche Wahrnehmungen gebe es nicht, und erstere könnten nicht letztere erzeugen. — Nun gibt es aber ohne Erregung, die freilich durch die Sinne vermittelt wird, gar keine sinnliche Wahrnehmung. Die Außenwelt klopft dann an, ohne Einlaß zu finden! Deshalb ist die Wahrnehmung mit der

[1] London 1909. VIII und 307 S. 8°.

interessierenden Lebensäußerung, der „Macht“ verknüpft, und davon muß die Religion ihren Anfang nehmen auf der menschlichen Stufe. Wenn bei den Cora sowohl die Wolken in jeder Form wie auch die herabfallenden Tropfen Regengötter sind, so sieht man nicht recht, wozu man das Erinnerungsbild eines Regentropfens für die Gestalt der Gottheit braucht. Oder wenn man den Wind fühlt und hört, so muß ein Wesen ähnlich wie das Ich oder sonstwie Bekanntes die Ursache sein, die man sich so seelenhaft vorstellen möge wie man will, aber man braucht dazu kein Erinnerungsbild einer Sache, die man nicht gesehen hat. Von einem abstrakten Begriffe von „Macht“ kann bei alledem keine Rede sein. Ich glaube, daß der Verfasser sich durch allzu große Finessen hat irre führen lassen. Indessen bleibt sein Buch durch die Darstellungen der Seelentheorien der verschiedenen Völker nützlich.

Über Jevons Vortrag „Magic“ auf dem Oxforder Kongreß ist schon oben berichtet worden (s. unter Gesamtdarstellungen).

Auch das umfangreiche, gegenüber der ersten Auflage beträchtlich erweiterte Werk von Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart[1] erwähne ich hier kurz, obwohl mehr als zwei Drittel des Buches sich mit dem modernen Spiritismus und Okkultismus beschäftigen (S. 247—379), und gewissermaßen das Endziel ist, die „magischen Geisteszustände“ zu untersuchen (S. 380—641), die die abergläubischen Vorstellungen veranlaßt haben und aufrecht erhalten. Auch dieser Abschnitt ist fast ausschließlich auf moderne Verhältnisse bezogen. Doch ist der vorausgehende geschichtliche Überblick für eine erste Orientierung über die Magie der alten Kulturvölker und die Geheimwissenschaften nützlich. Auch über die Naturvölker wird in der Einleitung auf 17 Seiten einiges zu-

---

[1] Deutsche Übersetzung (aus dem Dänischen) von Petersen I, Stuttgart 1908 XII und 665 S.

sammengestellt. Quellenangaben fehlen, doch sind die gebrauchten Werke hinten aufgezählt.

Besonderes Interesse dürfte das Werk von Jules Combarieu, La musique et la magie[1]), als Gegenstück zu Büchers wohlbekanntem „Arbeit und Rhythmus" erwecken; denn der Verf. will nichts Geringeres beweisen als den zauberhaften Ursprung der Musik und damit der Poesie, die sich aus ihr entwickelt habe. Nun ist ein solcher Ursprung aus dem Zauber keine neue Idee, wie er glaubt[2]), und der Gedanke an Zauberakte in der ersten Entwicklung der Kunst hat in den letzten Jahren überhaupt erstaunlich zugenommen. Trotzdem kann es sich nur darum handeln, diese Überzeugung zu verstärken, nicht einen strikten Beweis zu führen, und das wird das Buch zweifellos erreichen. Die Grundlage des Werkes ist die Annahme eines „tiefen dunkeln musikalischen Sinnes" und des höheren Alters der mit der Stimme ausgeführten als der manuellen Riten. Letzteres ist einigermaßen paradox und entspricht auch nicht den Tatsachen, da die Stimme bei sehr vielen Zeremonien, falls nicht die Berichte mangelhaft sind, nur nebenbei oder gar nicht benutzt wird. Die Methode des Verf. geht im wesentlichen dahin, aus religiösen Zaubergesängen und aus bloßen Berichten darüber allgemeine Schlüsse auf die profanen Gesänge zu ziehen, ohne diese selbst auf ihren Zauberinhalt zu untersuchen. Das Grenzgebiet zwischen beiden wird nur selten berührt. Daher überwiegt die theoretische Erörterung an der Hand einzelner Beispiele, die freilich zusammen ein ganz annehmbares Material abgeben. Ein greifbares Bild der Entwicklung wird aber nicht geboten. Er berücksichtigt ferner sehr eingehend die rein musikalische Seite, die, soweit ich es beurteilen kann, in

[1] *Étude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés* Paris 1909. VIII und 375 S. 8°.

[2] Siehe meine Arbeit *Ursprung der Religion und Kunst, Globus* 87 (1905) S. 396f.

der Tat sehr wichtige Fingerzeige gibt. Sein Material besteht besonders aus den Zeugnissen des klassischen Altertums und der Kulturvölker überhaupt sowie aus sehr wenigen amerikanischen und sonstigen ethnologischen Beispielen. So gehen ihm eine Reihe Beweismittel ab, z. B. die Tatsache, daß manche Stämme, wie die von mir besuchten Cora-Indianer, Unmengen religiöser Zaubergesänge haben, aber keinen einzigen profanen — oder die kümmerliche Entwicklung der verschiedenen Klassen der jetzt profanen Gesänge, z. B. auch der Arbeitsgesänge gegenüber dem Überwuchern der religiösen. Das Verfolgen der musikalischen Motive und des Aufbaues bis in die Werke der großen modernen Meister und überhaupt die Beziehung auf unsere Zeit dürfte besonderes Interesse erregen, ist allerdings für den Ursprung nicht beweisend.

Ich gehe nur auf ein paar für Ethnologen wichtige Punkte ein. Gesänge zum Erzielen von Regen und guter Witterung und zur Heilung von Krankheiten, wie sie der Verf. anführt, gibt es in der Völkerkunde eine Menge. Hier wäre nötig gewesen zu zeigen, ob und welche profanen Gesänge daraus entstehen, z. B. die die Natur zum Gegenstande haben. Seltener sind die angeführten Traditionen über Zaubergesänge bei der Liebe und als Mittel, anderen zu schaden. Immerhin sieht man auch hier nicht recht, wie z. B. harmlose Liebeslieder daraus entstehen sollen. Für die Entstehung von Trauergesängen geht der Verf. von den Klageliedern über den Tod der Frühlingsgottheit aus und meint, daß ebenso beim menschlichen Tode das Aufwachen zu diesem Leben oder (später) anderswo bzw. das Vertreiben der bösen Krankheitsgeister der ursprüngliche Zweck gewesen sei. Dann seien solche Gesänge auf alle möglichen Unglücksfälle übertragen worden. Es folgt der Päan, bei dem Götter für die Heilung von Krankheiten gepriesen werden, der im Kriege gesungen wird, usw. und der Gesang beim religiösen Mahle. Wiegenlieder sollten eine zauberische Wirkung auf den Schlaf ausüben, wie man auch

die Feinde durch Gesang einschläferte. Arbeitsgesänge (Beispiele fehlen) waren dazu da, den Geist der betreffenden Arbeit zu gewinnen oder auf Werkzeuge und Material direkte Zauberwirkung auszuüben. Das Tempo der Arbeit ergebe nur Takt und Versmaß, nicht Vers und Strophe, d. h. den Rhythmus. Überhaupt legt Combarieu großes Gewicht auf die ganze Art der musikalischen Behandlung, z. B. Wiederholungen und Refrain, was sich nur aus dem Zauber erklären lasse. Auf die musikalische Seite, z. B. die heiligen Zahlen der Tonleitern, kann ich mich nicht einlassen. Die deutschen Arbeiten von Stumpf und v. Hornbostel sind nicht berücksichtigt.

## IV Sitten, Anschauungen und Zeremonien

Zwei Arbeiten von R. Hofschlaeger, Über den Ursprung der Heilmethoden[1] und Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwicklung[2] sind Musterbeispiele dafür, in welcher Weise sich an praktische, zweckmäßige Tätigkeiten der sogenannte Zauberglauben anschließt. Auch der Verfasser, ein Arzt, kommt zu dem Schluß, daß der Präanimismus zur Erklärung des von ihm Gefundenen notwendig sei. H. findet in der Krankenheilung der Primitiven im wesentlichen nur das als willkürliche und ausgebildete Handlung wieder, was schon bei der tierischen Vorstufe des Menschen allenthalben triebartig geschieht: Kratzen, Reiben, Lecken, Entfernen und Aufessen von Parasiten, Wälzen des ganzen Körpers an der Erde, Liegen im Wasser oder Schlamm, gegenseitiges Ausziehen von Dornen und anderen Fremdkörpern (bei Affen). Es ist erstaunlich, wie sich diese Handlungen in der Tat auch in der menschlichen Therapie in den verschiedensten Formen nachweisen lassen. Das ist nun insofern für uns wichtig, als die abergläubi-

[1] *Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Naturwissenschaftlichen Vereins zu Krefeld* 1908 S. 135—218.

[2] *Archiv für Geschichte der Medizin* III. S. 81—103.

schen Ideen, die der Mensch an solche Handlungen knüpft, nicht hineingetüftelt, sondern unmittelbar von der Praxis entlehnt erscheinen. Alle die erwähnten Methoden des Tieres richten sich im wesentlichen auf die Entfernung von Fremdkörpern im weitesten Sinne, nämlich einerseits von Dornen usw., anderseits von Schmarotzern, die in der Tat, auch abgesehen von Bakterien, einen viel größeren Umfang bei den ungeschützten Naturvölkern einnehmen, als man sich vorzustellen pflegt. Der Mensch braucht nun nur annehmen, daß derartige Handlungen auch innere Schmerzen heilen und daß auch diese durch Fremdkörper hervorgerufen sind, so befinden wir uns mitten in den Tatsachen des Zauberglaubens. „Leute, die sonderbar oder geistig verwirrt sind, haben nach einer Bezeichnung des deutschen Volksmundes Raupen, Motten, Grillen, Würmer im Kopf.“ Verfasser verweist dabei auch auf die Anschauungen bei der Anwendung der Trepanation. Er bezeichnet wohl mit Recht auch die folgende erweiterte Reihe der Heilhandlungen: Belecken und Saugen, Pusten und Fächeln, Baden im Wasser, Sand und Schlamm, Abwaschen, Abreiben und Einreiben, die sich zu höheren Formen bewußter medizinischer Kunstübung entwickelt haben, als ursprünglich reflektorisch. Selbstverständlich hat er für alle diese Arten eine Anzahl Beispiele rein praktischer (nicht übernatürlicher Anwendung) erbracht, z. B. auch für Pusten, das als magische Handlung so bekannt ist, und weist dann ebenso die zauberische Verwendung in einzelnen Fällen nach. Er sagt z. B. sehr bezeichnend: „Die mystische Heilhandlung des Abwischens und Abwaschens der Krankheit, die auf vorgerückterer Kulturstufe den Charakter einer Sühnezeremonie oder einer schützenden Weihehandlung annimmt, wäre völlig unverständlich in ihrem Ursprunge ohne die Annahme, daß auch sie gegen bestimmte Erscheinungen am Körper (Parasiten, Schweiß) gerichtet war.“ Der Verfasser geht in der zweiten Abhandlung u. a. auch auf die Heilgesänge der Schamanen ein, deren pro-

fane Entstehung aus dem Arbeitsrhythmus bei der physisch angreifenden Heilung er befürwortet. Beispiele hat er dafür freilich nicht erbringen können. Dem Referenten erscheint eine solche Entstehung der Heilgesänge jedenfalls sehr unwahrscheinlich.

Diese Methode ist als eines der Mittel zur Erlangung positiver Ergebnisse in der schwierigen Frage der Entstehung von Zauberhandlungen sehr zu empfehlen, wenn man auch nicht in jedem einzelnen Falle mit den Schlüssen des Verfassers einverstanden zu sein braucht. So führt er das magische Hindurchkriechen durch enge Öffnungen ausschließlich auf ursprünglich tierische Reibungsbewegungen zur Abstellung von Juckreizen zurück. Die Methode befindet sich in Übereinstimmung mit dem von mir aufgestellten Satze, daß alle menschlichen Tätigkeiten, sowohl bloße körperliche Funktionen wie Instinkthandlungen mit dem Beginn der Reflexion, also von der Schwelle der Menschwerdung an, leicht in die Lage kommen, durch unrichtige Kausalverknüpfung mit sogenannten Zauberideen erfüllt zu werden.

Wie die vorstehende Arbeit die Erklärung der Zaubervorstellungen entsprechend ihrem Titel nur als Nebenprodukt aufweist, so beschäftigt sich auch Richard Laschs Buch Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker[1], in erster Linie mit der systematischen Darstellung der Tatsachen, nimmt aber dabei, durchdrungen von der Richtigkeit der Idee des Präanimismus und der Bedeutung des Zaubers, mit Recht jede Gelegenheit wahr, zur Erklärung darauf hinzuweisen. Freilich ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten eine klare Einsicht in die Entstehung meist nicht möglich, wie auch der Verfasser sein Buch als bloße Materialsammlung angesehen wissen will.

---

[1] *Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde unter Leitung von Georg Buschan* V. Stuttgart 1908. 147 S.

Im allgemeinen ist dem Verfasser nur der gerichtliche Eid aus dem Gottesurteil hervorgegangen, aus einem einfachen Grunde, nämlich weil das Strafrecht erst in der Zeit des Götter- und Dämonenglaubens entstanden sei. Im promissorischen Eid dagegen müsse man selbst bei anscheinend typischem Ordal der Herkunft aus dem Zauberglauben wenigstens teilweise Raum geben. In erster Linie kämen hier die Symbolhandlungen bei Eiden als ursprünglich zauberisch in Betracht, ferner der Sprachzauber, die Anwendung bestimmter Substanzen wie Blut und Erde, das sogenannte Essen und Trinken des Eides, wo bei Nichteinhaltung böse Folgen zu erwarten sind. Die Darstellung beschreibt die Eide nach den hervortretenden Momenten der gesprochenen Form und der Handlung, nachdem 9 allgemeine Kapitel über die Arten des Eidesgelöbnisses oder promissorischen Eides, z. B. Friedensgelöbnis, Bundes- und Freundschaftseide, Gehorsams- und Verfassungseide, und über die Hauptformen des assertorischen Eides, über den Zauber des Eides, über Ordaleide, wo die Folgen des Eides von selbst zutage treten, und symbolische Eide u. dergl. mehr orientiert haben. Die Kapitelüberschriften nebst denen der Unterabteilungen können sehr wohl statt eines Index dienen. Erwünscht wäre jedoch ein Index nach Völkern und Stämmen gewesen. Ich füge einzelne Überschriften bei: 10. Himmel und Erde im Eide. 11. Feuer, Wasser, Steine, Salz im Eide. 12. Das Pflanzen- und Tierreich und der Eid. 13. Ahnenkult und Götterverehrung in ihren Beziehungen zum Eide. 15. Imitatorische Eideshandlungen. 16. Verschwinden der ordalen Bedeutung des Eides. Abstrakte Eide. 22. Hand und Eid. 23. Zahlen und Eid. Nicht einverstanden bin ich besonders mit dem Satze, daß „wirklich große charakteristische Göttertypen wenigstens bei den Naturvölkern sich fast ohne Ausnahme mit dem Ahnen- und Heroenkult in Zusammenhang bringen lassen.“ Ahnenkult darf man weder ausschließen, noch anders als von Fall zu Fall annehmen, wie das auch Wundt tut.

Auch I. G. Frazers Lectures on the Early History of the Kingship[1] lassen uns ahnen, wie gewaltig die Wirkung zauberischer und religiöser Ideen auf die Gestaltung früherer sozialer Gebilde ist. Frazer sagt darüber sehr richtig: „Alle rein rationalistischen Spekulationen . . über den Ursprung der Gesellschaft sind durch einen fundamentalen Mangel verderbt: sie rechnen nicht mit dem Einfluß des Aberglaubens, der das Leben des Wilden durchdringt und in unberechenbarer Weise dazu beigetragen hat, den sozialen Organismus aufzubauen. . . Wir fangen erst an dieses zu begreifen, denn wir beginnen erst, den Geist des Wilden zu verstehen. . . . Wenn die Zeit jemals kommen sollte, wo sich das als wahr erweisen sollte, was wir nur ahnen und die Wahrheit von allen anerkannt werden sollte, so mag das eine Rekonstruktion der Gesellschaft hervorrufen, von der wir uns kaum etwas träumen lassen."

Besser als der Titel des Buches gibt seinen Inhalt die Bezeichnung wieder, die die Vorlesungen erhielten, aus denen es erwachsen ist: The Sacred Character and Magical Functions of Kings in Early Society, denn der Verfasser hält sich von den profanen Obliegenheiten der Häuptlinge und Könige vollständig fern, wenn er sich auch mit Fragen der Nachfolge und ähnlichen noch nicht als religiös aufgedeckten Dingen besonders im Hinblick auf das Latinische Königtum beschäftigt. Und auch mit dem engeren Thema stehen das erste Drittel des Buches und andere Teile nur lose in Zusammenhang, da es gilt, erst die Grundlage für die Behandlung eines solchen Themas zu schaffen. So erhalten wir zunächst die Unterscheidungen der Arten der Zauberei, wovon ich als neu die Einteilung in positive oder eigentliche Zauberei und negative oder Tabu anführe. Das Tabu gründe sich nämlich auf dieselben Prinzipien der Ähnlichkeit wie die Zauberei. Um ein Beispiel anzuführen: Wenn einige der Zentral-Eskimo auf dem

---

[1] London 1905. 309 S. 8°.

Eise jagen, so ist es verboten, zu Hause das Bettzeug aufzuheben, weil man meint, das würde Brechen und Wegtreiben des Eises verursachen, so daß die Männer umkommen würden. Daß diese Art des Tabu aber nur einen Teil der ganzen Tabueinrichtungen umfaßt, ist jetzt von R. R. Marett in dem Aufsatze Is Taboo a Negative Magic?[1] dargelegt worden, in dem dieser besonders auf das Tabu der Frau, des Fremden und des göttlichen Königs Bezug nimmt. Nach dieser allgemeinen Betrachtung der Magie geht Frazer — immer an der Hand eines bewundernswerten Materials — auf die magischen Handlungen zum Besten der Gemeinschaft (Regenmachen u. dergl. mehr), auf die Umwandlung von Zauberern in „Könige" und Götter ein. Es folgt die Heirat von menschlichen Vertretern der Vegetationsgottheiten untereinander und von Mädchen mit Flußgöttern — wo sich interessante Perspektiven aus dem Inhalt von Erzählungen (Perseus und Andromeda) auf wirkliche Begebenheiten eröffnen — und die Heirat von Königen mit Gottheiten. Dem Inhalt dieses Buches werden wir in der dritten Auflage des Golden Bough wieder begegnen, wie auch manches davon schon in der zweiten Auflage vorliegt.

Ein wahres Schmerzenskind der Ethnologie ist der Totemismus, weil man überall, wo Stämme Tiernamen tragen oder entsprechende Tabus vorliegen, auf ursprünglichen Totemismus (Abstammung vom Totem) zu schließen geneigt ist und anderseits sich gar keine Mühe gibt, die Zauberbedeutung der Tiere und der anderen Totemobjekte im Haushalt der Natur und so für den Menschen festzustellen. Deshalb ist es von Interesse, eine Darstellung und Kritik der verschiedenen Theorien in einem Buche zu finden, das sich seinerseits mit einem allgemeinen Hinweis auf die mögliche Erklärung begnügt: Edgar Reuterskiöld, Till frägan om uppkomsten af

---

[1] *Anthrop. Essays Presented to E. B. Tylor*, Oxford 1907 S. 219—234. Auch aufgenommen in sein Buch *The Threshold of Religion* S. 85—114.

sakramentala måltider med särskild hänsyn till totemismen.[1] Mit Recht schließt der Verf. vor allem die Spottnamentheorie aus, da eine vollständige Identität zwischen Träger und Namen die Grundlage im Totemismus ist, ebenso die Idee, daß die Namen vom Hauptnahrungstier genommen sind, was den Tabuvorschriften vollkommen widersprechen würde, und ebenso die Exogamie als notwendiger Bestandteil des Totemismus. Menschengruppe und Tiergruppe, zwischen denen keine Scheidegrenze existiert, werden nach dem Verf. assoziiert, weil das Tier als Herr dessen erscheint, was die Menschengruppe braucht. Es ist die Macht, die das Tier als Gruppe ausübt, seine Lebenskraft (wie der Verf. im Gegensatz zum Animismus betont), die den Menschen in ihm aufgehen macht. Allerdings denkt der Verf. nicht an Zaubereigenschaften der Tiere, wie ich sie als Grundlage des Totemismus ansehe, sondern, wie es scheint, zunächst an das Reelle, das das Tier dem von der Natur sich abhängig fühlenden Menschen liefert, und also auch an die Speise. In weiterem Sinne sei das Tier dann eine Art Kulturträger. Die rationalistische Erklärungsweise wiegt also hier noch zu sehr vor, obwohl der Verf. das religiöse Moment dann frühzeitig in seine Rechte treten läßt.

Eingebettet ist die ganze Untersuchung, die natürlich auch die Tatsachen des Totemismus in den einzelnen Erdteilen darstellt, in die Frage nach dem Essen des Gottes. Deshalb bildet den Ausgangspunkt Robertson Smiths unglückliche Behauptung, daß manche semitischen Stämme in den Vereinigungsmahlen mit der Gottheit ihr Totem wie einen Gott aßen. Das wird nun vom Verf. durch die Untersuchung des Totemismus widerlegt, in dem es sich — abgesehen von dem Smith's Behauptung widersprechenden Eßtabu — auch um keinen

[1] *(Zur Frage über die Entstehung der Sakramentalmahlzeiten mit besonderer Berücksichtigung des Totemismus.)* Upsala 1908. IV und 168 S. 8°. Das obige Referat beruht auf einem mir vom Verf. freundlichst zur Verfügung gestellten Autorreferat und auf Auszügen in deutscher Sprache, die mir mein Kollege Dr. Ebert gütigst anfertigte, da ich der schwedischen Sprache nicht mächtig bin.

individuellen Gott, sondern um eine Tiergruppe und, wie erörtert, um eine „Macht“ handele. Das Essen des Gottes findet er dann aber in Verbindung mit vielen Säe- und Erntegebräuchen, die eingehend untersucht werden, und zwar in dem Essen von Götterbildern aus Teig und von bloßen Gebildbroten, die er als eine konzentrierte „Macht“ (oder Lebenskraft) und somit als Individualität auffaßt. Hier sei in der Tat das Opfer an den Gott und das gemeinsame Mahl von derselben Natur wie der Gott und der Verehrer. Damit hat der Verf. zweifellos recht, nur kann der gegessene Gott auch durch einen Menschen oder ein Tier statt des Teiges repräsentiert sein, wie es in Mexiko und sonst der Fall ist.

Das Problem, das E. Bethe in seiner Arbeit Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee[1] behandelt, geht ebenfalls in die Tiefen des Zauberglaubens zurück und muß hier erwähnt werden, weil parallele Erscheinungen aus dem Gebiet der Völkerkunde für die Entscheidung von Wert sind. Von den allgemein verbreiteten homosexuellen Trieben bei Menschen und Tieren hebt sich die dorische Päderastie, wie Bethe im Zusammenhang beweist, dadurch ab, daß sie ganz allgemein eine edle innige Waffenbrüderschaft hervorrief, daß es Ehrensache war, einen durch Tapferkeit und Ehrbarkeit (nicht durch Schönheit) ausgezeichneten geliebten Knaben zu haben und daß die fleischliche Vereinigung sogar am heiligen Orte unter dem Schutze eines Gottes oder Heros vor sich ging, wie auch der Knabe nach Art des Brautraubes vom Liebhaber geraubt wurde. Die dorische Knabenliebe war kein vom Staat anerkanntes Laster, wie etwa in den übrigen griechischen Staaten, wo die Päderastie nebenbei auch edle Blüten getrieben hat — sondern sie war eine staatliche Institution. So absonderlich alles dieses klingt, so könnte man sich doch mit der Annahme einer natürlichen Entwicklung zufrieden geben, vorausgesetzt, daß der zugrundeliegende Trieb nicht nur überall sporadisch, sondern bei der

[1] *Rheinisches Museum.* N. F. Bd. 62 S. 438—475.

Mehrzahl oder wenigstens etwa einem Viertel der Individuen verbreitet ist. Da hiervon auch nicht annähernd die Rede sein kann, so müssen wir Bethe recht geben, wenn er nach einer zwingenden Idee sucht, die Leute ohne solche Triebe dahin bringen kann, trotzdem Päderastie zu treiben. Da bieten ihm die beiden Tatsachen eine Handhabe, nämlich daß der Knabe mit dem Liebesakt in die Gemeinschaft der Männer eintrat oder — um mit der zauberischen Auffassung der Völkerkunde zu reden — „zum Mann wurde", und daß der Päderast *εἰσπνήλας*, der Einhauchende, hieß, den der Knabe bittet, ihm einzuhauchen, nämlich die *ἀρετή*. Nun gibt es augenblicklich zwar keine genauen Parallelen für die Verknüpfung einer solchen Idee der Übertragung mit dem päderastischen Akt[1], es sei denn eine Stelle über die Barbelognostiker, die die Seele im *σπέρμα* sahen. Auch die fleißige Arbeit von Karsch[2] lehrt nur, daß abergläubische Ideen vielfach mit der Päderastie verknüpft sind, ohne daß Klarheit im einzelnen geschaffen ist. Dafür aber weist Bethe auf die sonstige mechanische Übertragung von geistigen Eigenschaften vom Penis aus in Körperöffnungen (Mund, Vagina), auf den Penis als Seele und Quelle des Mutes hin, und ich glaube, daß es nur genauerer Nachforschungen am lebenden Material bedarf, um weitere Belege zu finden und die aufgestellte These von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit zu erheben. Wie eine Frau vielfach einen zauberisch schwächenden Einfluß auf den Mann ausübt und deshalb tabu wird, so muß der Mann eine stärkende Wirkung hervorbringen. Dafür gilt es, dem speziellen Fall entsprechende Tatsachen herbeizuschaffen.

Mittlerweile ist die zauberisch-religiöse Seite päderastischer Übungen in ganz anderer Weise ausgelegt worden, wie überhaupt die Betrachtung einer Unzahl von Riten in dem Buch von

---

[1] Vgl. jedoch die folgende Besprechung des Werkes von van Gennep.

[2] Uranismus bei den Naturvölkern, *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* III 1901 S. 72—201.

Arnold van Gennep, Les rites de passage, étude systématique des rites[1] von dem bisher Üblichen abweicht. Während sonst ähnliche Zeremonien zur Beurteilung ihres Sinnes nebeneinander gestellt werden, betrachtet Gennep Ritengruppen, das Aufeinanderfolgen der Riten bei den verschiedensten Anlässen. Der Verfasser geht von den Riten aus, die bei der Überschreitung der Wohnstätten und Wohngebiete namentlich von seiten der Fremden, aber auch von seiten der Einheimischen Platz greifen. Er beobachtet stets die Dreiteilung der Zeremonien, nämlich die Absonderung von dem früheren Zustand bzw. der früheren Örtlichkeit (z. B. durch Waschung), die Zeit zwischen dem früheren und künftigen Zustand (rites de marge) und die Aufnahme und Angliederung selbst durch Festmahl, Geschenke usw. Die Heiligkeit des Türeingangs (Fortschaffen der Toten z. B. aus dem Fenster), die Riten beim Beziehen neuer Wohnplätze und beim Betreten von Tempeln, beim Wechseln des Stammes oder (bei Sklaven) des Herrn, bei der Adoption usw. stehen damit im engsten Zusammenhang. Diese Übergangszeremonien, wie wir rites de passage wohl übersetzen können, hat nun van Gennep in ihrer Dreiteilung in ähnlicher Weise in den verschiedenen Lebensabschnitten festzustellen gesucht, zunächst bei der Aufnahme der Kinder in die Gemeinschaft, was sich unmittelbar an die Niederkunft anschließt, während die Zeit der Schwangerschaft das Zwischenstadium ausmacht (rites de marge). Es folgen in demselben Sinn die Riten für die in verschiedenem Alter erfolgende Aufnahme des Kindes unter die Erwachsenen bzw. in die Kultgenossenschaften und Geheimbünde, die Einführung als Priester, ferner die Verlobung und Heirat, wodurch nicht nur zwei verschiedene Menschen, sondern zwei verschiedene Gesellschaften miteinander verbunden werden, und die Ehe-

---

[1] Paris 1909, 288 S. Vgl. meine Besprechung in den Hessischen Blättern für Volkskunde VIII, S. 195f.

scheidung, endlich der Tod, die Scheidung des Toten von den Lebenden und umgekehrt.

Der Verfasser hat durch die Auffassung der Zeremonien als rites de passage und die Dreiteilung nicht etwa eine mechanische Gliederung geben wollen, die ja der leichteren Übersicht wegen ganz nützlich wäre, sondern zugleich eine Erklärung ihrer Entstehung. Bei der sonst erfreulichen Gedrängtheit der Darstellung kommt nun freilich die psychologische Untersuchung — denn um eine solche handelt es sich — etwas zu kurz. Van Gennep hat offenbar die Meinung, daß in allen den genannten Fällen die Trennungs- bzw. Angliederungszeremonien entstanden sind, weil die Teile als so eng zusammengehörig bzw. so heterogen empfunden wurden, daß ein magisches Mittel eingreifen mußte, sollte der praktische Zweck der Trennung und Anpassung ohne Unheil erreicht werden. Wenigstens betrachtet er alle diese Akte als „magico-religieux", so daß man annehmen muß, er hält soziale Argumente, die zuweilen, z. B. für Heiratszeremonien (S. 177) geltend gemacht werden, für sekundär. Die notwendige Folge dieser Theorie einer magischen Ausgleichung ist aber, daß der Inhalt der Zeremonien nicht mehr an sich gedeutet wird, sondern daß es genügt, die Zeremonie als eine Art Symbol (in Ermangelung eines treffenderen Wortes) für eine der drei Ausgleichungsteile: Trennung, Übergangsstadium und Angliederung festzustellen.

Für viele Fälle ist das allerdings als letzter Grund der Entstehung ohne weiteres anzunehmen, nämlich wenn der Ritus ohne viel Schwierigkeit, gewissermaßen automatisch oder vergleichbar einer Reflexbewegung vor sich geht. Wer sich z. B. beim Beten das Haupt verhüllt, sondert sich von der profanen Welt ab und gliedert sich zugleich dem Heiligen an. Durch einen Schleier sondert sich die Witwe vom toten Gatten ab. Zerbrochene Gefäße bedeuten Trennung vom vorigen Zustand bei der Verlobung. Abschneiden des Haares

ist gleichfalls Trennung, z. B. vom Toten bei der Leichenfeier oder vom früheren Zustand bei Initiationsriten. Zuweit geht es aber meines Erachtens, wenn nun sämtliche am Körper vorgenommenen Verstümmelungen, z. B. Zahnausschlagen, Blutentziehen, Beschneidung, Anlegen von Nasenschmuck und Ohrschmuck u. dergl. m., lediglich als gleichartige Betätigungen der Trennungs- und Angliederungsmagie aufgefaßt werden, wobei nicht der Penis, der Zahn usw. als die Hauptsache gelten, sondern die symbolische Trennung irgendeiner Sache und das Anlegen von irgend etwas als Angliederung.

Der Verfasser meint nämlich, daß selbst die Verstümmelung der Sexualorgane nichts mit der uns geläufigen Bestimmung des Gliedes zu tun haben, weil neuerdings von Spencer und Gillen und von Strehlow die Unkenntnis einiger australischer Stämme über den Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt berichtet worden ist, weil ferner die betreffenden Verstümmelungen den Reiz beim Coitus eher verringerten und weil drittens die Eingriffe im verschiedensten Alter vor sich gingen, wo von dem Gedanken an Mannbarkeit noch keine Rede sein könne. Die Wahrscheinlichkeit, daß der Zweck der Sexualorgane zu irgendeiner Zeit nicht geahnt worden ist, wird hier als gegeben und grundlegend für die Erklärung angenommen trotz der Widersprüche der australischen Berichterstatter[1], trotz des altertümlichen Männer-

---

[1] Vgl. Preuß *D. L. Z.* 1909, Sp. 1396. Es heißt z. B., daß den Stämmen die natürliche Zeugung bei Tieren bekannt sei, und daß auch die Alten den wahren Zusammenhang bei der menschlichen Geburt kennen. — Meinerseits halte ich es von vornherein für ganz unwahrscheinlich, daß bei dem ausgedehnten Zauberglauben der Primitiven nicht frühzeitig über den geschlechtlichen Akt und die Geburt, die an ein- und derselben Leibesöffnung stattfinden, in ihrer Wechselbeziehung nachgedacht sei, zumal beide Akte für die Beteiligten so ungemein interessant sind. Dazu kommt die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern. Selbstverständlich ist aber anzunehmen — und das ist an vielen Orten leicht zu belegen —, daß das Kind von außen hereinkomme, und der Coitus nur eine Hilfsfunktion darstellt, die in Aus-

kindbettes (Couvade), z. B. in Amerika, das gerade auf der übertriebenen Anerkennung der Zeugung durch den Vater beruht, und trotzdem die mythische Herkunft des Kindes etwas ganz Gewöhnliches ist und bequem neben der Wirkung der Zeugung einhergeht. Daß ferner magische Handlungen häufig nicht den geringsten wirklichen Zweck haben, dieser vielmehr nur in der Einbildung besteht und also die Frage, ob durch Beschneidung höherer oder geringerer Reiz beim Coitus ausgelöst werde, für den Zweck der Beschneidung ganz gleichgültig ist, — das müßte doch einem Gelehrten wie van Gennep ganz geläufig sein! Endlich können die Vorbereitungszeremonien auf die Pubertät doch in jeder Zeit von Kindheit an sogar bis in die Zeit nach der Pubertät erfolgen, ohne daß damit der Beweis erbracht ist, daß sie nicht mit ihr zusammenhängen.

In diesem einen Falle habe ich im einzelnen kurz auf die Bedenken gegen die Theorie des Verfassers hingewiesen, daß den Riten, abgesehen von dem Zweck der Trennung bzw. Angliederung, kein spezifischer Inhalt zugewiesen wird. Van Gennep betont selbst, daß einige Riten der in dem Buche besprochenen Arten auch eine selbständige Bedeutung haben, z. B. glückbringend seien, doch sei das im großen Ganzen nicht der Fall. Nun kann es aber meines Erachtens gar keinem Zweifel unterliegen, daß nicht die Übergangsriten als solche, d. h. ohne Rücksicht auf die Sache, in die man dadurch eintritt — dominieren können, sondern daß besonders z. B. Riten der Altersklassen, Männerbünde usw. die Fähigkeiten der Klasse oder Genossenschaft mitteilen sollen.[1] Schaltet man hier die Be-

---

nahmefällen auch ganz fehlen kann. So sagen die Eskimo vom Cumberlandsund (Baffinland) in einem Mythus, die Kinder seien früher auf dem Schnee gefunden worden, dann aber sei eins an einer Frau in die Höhe und so in ihren Leib geklettert und sei dort bei jeder Cohabitation genährt worden. (Boas *The Eskimo of Baffin Land*, *Bull. of the Mus. New York* XV, S. 483.)

[1] Vgl. Preuß *Ursprung d. Rel. und Kunst, Globus* 87, S. 398.

deutung der Sexualorgane als Quelle besonderer Fähigkeiten für die Erwachsenen aus, so wäre allerdings der Boden für die Theorie des Verfassers geebnet. Da er es tut, versteht man, wie er über alle sonstigen Bedenken kühn hinwegschreitet, ohne noch das Für und Wider zu erörtern. Daß innerhalb solcher Initiationszeremonien manche wirklich nur dem Übergange dienen, wie z. B. der scheinbare Tod und die Wiedergeburt der Novizen, ist auch von mir schon in der erwähnten Stelle betont worden. Aber auch in diesem Falle bleibt die scharfe Trennung der Altersklassen, die in der Zeremonie zum Ausdruck gebracht ist, ein Beweis für die anders gearteten Fähigkeiten, die dem Betreffenden mitgeteilt werden.

Es ist unmöglich, dem reichhaltigen Werke hier gerecht zu werden. Van Gennep hat eine glückliche und fruchtbare Idee durchgeführt und dadurch — obwohl er natürlich selbst einseitig vorgegangen ist — der Einseitigkeit der herrschenden Ideen in der Deutung der Riten abgeholfen. Meine Bedenken betreffen keineswegs das Ganze, sondern nur Einzelheiten. In vielem fühle ich mich auch außerstande, sofort zu urteilen, da das Material zu gering ist. Ja, sogar in bezug auf die Erklärung sexueller Riten ist manches der Erwägung wert. So wäre es möglich, die Tempelprostitution und entsprechende Päderastie als Angliederung an die Gottheit oder allgemeine Prostitution bei Einführungsriten als Verbrüderung zu betrachten in demselben Sinne wie ein gemeinsames Mahl. Dagegen erscheint mir die dorische Knabenliebe oder die entsprechende Einführung in die Ingietgesellschaft auf der Gazellehalbinsel (224)[1] eher im Betheschen Sinne zu deuten zu sein.

Einen kurzen Aufsatz über die Grundlagen des Fastens bringt Edward Westermarck, the Principles of Fasting[2],

[1] Die Originalstelle ist: Parkinson *Dreißig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, S. 611.

[2] Folklore XVIII 1907, S. 391. 422.

worin das Fasten zur Erlangung übernatürlicher Kräfte, bei Ausübung von Zeremonien, nach einem Todesfall (besonders ausführlich), bei Naturereignissen, wie Sonnenfinsternis, Neumond usw. und als Buße behandelt wird.

Zu Geo Runze, Ursprung und Entwicklung der Opfergebräuche I. Der Ursprung des Opfers mit besonderer Beziehung auf K. Th. Preuß' Forschungen über das Menschenopfer im alten Mexiko[1] möchte ich bemerken, daß Runze wie auch Wundt in seiner Völkerpsychologie II, 1 diese Opfer ganz richtig als Zauber zur Beeinflussung des Ganges der Natur auffassen. Besonders behandelt sind die Opfer zur Erneuung der Natur, bzw. der Naturgottheiten durch Tötung, während die Menschenopfer als Abbilder der von der Sonne getöteten Sterne, deren Herzen die Sonne zu ihrem Fortbestehen genießt, hinzugefügt werden könnten. Für das spätere Sühnopfer führt übrigens Wundt den mit dieser Tatsache sich berührenden Gedanken ein, daß der Gott ebenso wie der Mensch beim Essen des Opfers der in diesem steckenden Eigenschaften teilhaftig werde.

Will man systematisch bei der Erforschung der Religion der Primitiven zu Werke gehen, so müßte man von den Zauberwirkungen ausgehen, die den einzelnen Teilen des menschlichen Körpers zugeschrieben werden; denn die mehr oder weniger bestimmten Persönlichkeiten, deren Macht als die Ursache eindrucksvoller Vorgänge gilt — d. h. die späteren Götter — sind nach dem Bilde des Menschen geformt. Deshalb können wir mit besonderer Freude das Werk von S. Seligmann begrüßen: Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker.[2] Freilich wäre im obigen Sinne das Thema

---

[1] *Neue Weltanschauung* 1908 S. 401—411. Vgl. auch Geo Runze *Die psychischen Motive der Opfergebräuche in der Stufenfolge ihrer Entwicklung*, *Ztschr. f. Religionspsych.* II S. 1ff.

[2] I: LXXXVIII und 406 S. II: XII und 526 S. Berlin 1910. 8°.

„Die Zauberwirkungen des Blicks“ richtiger gewesen. Aber der Verf. hat tatsächlich neben dem bösen auch den guten Blick kurz behandelt, und es ist wohl sicher, daß der guten Wirkungen nicht sehr viele sein werden. Der Verf. hat als Augenarzt einfach den ungeheuren Einfluß darstellen wollen, den der Glaube an den bösen Blick für die Menschheit gehabt hat, und das ist ihm gelungen. Durch die bloße übersichtliche Gliederung des Materials aber ergeben sich zugleich viele fruchtbare Erklärungen für Gebräuche, bei denen man nicht an den bösen Blick gedacht hat, da der Verf. erfreulicherweise auch das heranzieht, was nicht direkt als böser Blick belegt ist, aber stets, ohne mehr behaupten zu wollen als das Material wirklich aussagt. Dahin gehören z. B. im Zusammenhange mit dem bösen Blick bei Schwangeren und Menstruierenden die Pubertätsriten für junge Mädchen bei den kalifornischen Indianern, wobei besonders die Augen behütet werden, ferner der böse Blick bei bestimmten Kategorien von Verwandten, wobei man auch mit einem Fragezeichen an die sonderbare Vermeidung von Schwiegermutter und Schwiegersohn denken muß. Es ist ein riesiges Material, tatsächlich eine ganze Bibliothek, deren Verwertung durch die beigegebenen Belege der Wissenschaft offen steht, und es ist deshalb schwer, dem Inhalt irgendwie gerecht zu werden. Man findet z. B. außer der Verbreitung und den Kennzeichen des bösen Blicks die einzelnen Kategorien von Menschen (Völker, Religionsgenossenschaften, Berufsklassen, Geschlechter, Verwandte, Einzelwesen usw.), die Tiere, übernatürlichen Wesen und leblosen Dinge, die damit behaftet sind, die Ursachen und Wirkungen des bösen Blicks und was alles (Menschen, Tiere, Pflanzen, leblose Dinge) ihm ausgesetzt ist, ferner die Diagnostik und die Heilmittel, die allein 125 Seiten — stets in prägnantem klaren Stil — einnehmen. Dann kommt im zweiten Bande die Masse der Schutzmittel dagegen (416 Seiten), wobei zur besseren Erzielung des Verständnisses auch nah verwandte Wirkungen der betreffenden

Amulette u. dgl. aufgezeichnet sind. Ich erwähne hier nur unter den menschlichen und tierischen Körperteilen das Auge — man denke auch an das verbreitete Augenornament —, die Hand, die Genitalorgane und Sekrete, ferner die Zahlen, bestimmte Bewegungen, Formeln, Bilder und göttlichen Schutzmittel. Den Schluß bilden die verschiedenen Hypothesen über die Wirkung des bösen Blickes und die naturwissenschaftlichen Beobachtungen des Verf. selbst, dessen Beruf als Augenarzt hier besonders von Vorteil war. Auffallend ist bei alledem, daß der böse Blick unter den Naturvölkern verhältnismäßig wenig nachgewiesen ist, offenbar, weil bloße Beobachtungen ohne direkte Fragen hier nicht ausreichend sind.

Wie Seligmann legt auch R. Hertz ein Glied des menschlichen Körpers einer religiösen Betrachtung zugrunde und erfüllt dadurch im angegebenen Sinne eine Forderung der systematischen religiösen Forschung: La prééminence de la main droite, étude sur la polarité religieuse.[1] Auch in dieser ausgezeichneten kleinen Abhandlung, die die vorhandene Literatur über den Gegenstand vollzählig berücksichtigt, sieht man wieder, wie bedeutungsvoll und ausgedehnt solche scheinbar abgelegenen Themata für die Religionswissenschaft sind. Der Vorzug, den die rechte Hand vor der linken in den religiösen Verrichtungen und Vorbedeutungen und in den rituellen Handlungen des täglichen Lebens genießt, die Verbindung der Linken mit den finsteren Mächten, was sogar bis zum Gedanken einer Erfüllung mit Gift geht, die Bedeutung der Rechten als aktiv und begabt mit Zauberkraft (mana), der linken als verteidigend, die Beziehung beider zu den Weltrichtungen — auch bei den von mir besuchten Huichol ist rechts und links durch Norden und Süden bezeichnet, was aber bei anderen Völkern umgekehrt ist — und ihre Bedeutung für die Zeichensprache (oben = rechts; unten = links) werden nachdrücklich hervorgehoben. Daß eine Hand den Vorrang

[1] *Revue philosophique* Paris 1909. S. 553—580. 8°.

habe, sei nach den parallelen Erscheinungen des sozialen Lebens selbstverständlich; daß die Rechte bevorzugt ist, sei nicht ohne weiteres verständlich. Die Einwirkung der äußeren Welt, z. B. der Gestirne, sei nicht beweisend. Man müsse an eine anatomische Erklärung denken. Das ist auch des Referenten Meinung.

Wie ergiebig überhaupt die Untersuchungen von Erscheinungen am menschlichen Körper sind, tritt besonders durch das umfangreiche Werk von Hermann Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients[1] zutage, in der die griechische, slawische, rumänische, arabische, hebräische und türkische Zuckungsliteratur herausgegeben sowie der europäische Volksglaube über die Vorbedeutung des harmlosen Zuckens der Gliedmaßen (Jucken der Nase, Klingen im Ohr usw.) gesammelt wird. Ehe man schwierige religiöse Probleme lösen kann, muß man die Richtung des ursprünglichen Denkens und die unscheinbaren Dinge kennen, denen der Mensch seine Aufmerksamkeit schenkt, weil er eine Beziehung zu seinem Wohlbefinden darin erblickt. Dann wird man auch nicht die Religion mit dem Animusmus anzufangen brauchen, den man sonst überall hineinquälen will. Für den Ethnologen ist der Hinweis auf dieses Buch auch besonders deshalb notwendig, weil in der völkerkundlichen Literatur solcher Zuckungen fast gar nicht Erwähnung getan wird, da die Reisenden nicht daran gedacht haben, die Eingeborenen danach zu fragen. Deshalb konnte meine an sich natürlich nicht umfassende Skizze, Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmaßen in der Völkerkunde[2], die ich auf Veranlassung von Hermann Diels schrieb, nur geringe Ausbeute bringen.

---

[1] I die griechischen Zuckungsbücher (Melampus *περὶ παλμῶν*), II weitere griechische und außergriechische Literatur und Volksüberlieferung. *Abh. d. K. Pr. Ak. d. W.* 1907. 1908. 42 und 130 S. 4°.

[2] *Globus* Bd 95 (1909) S. 245—247.

## V Güter der materiellen Kultur auf religiöser Grundlage

Die Ethnologie ist besonders in dem Verständnis, wie Erfindungen von Geräten des praktischen Lebens vor sich gehen, noch sehr wenig weit gekommen. Entweder erscheint der Prozeß ganz einfach (Bastian: der Speer ist ein verlängerter Arm) oder ganz schwierig, so daß in beiden Fällen nichts Greifbares geleistet ist. Auch in diesem Punkte bietet nun die in dem letzten Jahrzehnt vertiefte Religionswissenschaft eine Handhabe, um in einzelnen Fällen die Gedankengänge verfolgen zu können. Es sind Untersuchungen darüber im Gange, über die ich hoffentlich das nächste Mal werde berichten können. Aber auch gegenwärtig haben wir schon seit mehr als einem Jahrzehnt eine Theorie über die Zähmung des Rindes, die Erfindung des Wagens und die Entstehung der Pflugkultur auf religiöser Grundlage, die soeben in vertiefter Ausgestaltung nochmals vorgetragen wird: Ed. Hahn, die Entstehung der Pflugkultur.[1] Offen gesagt, die Theorie ist früher mißachtet worden, weil die Ethnologie aus ihrer falschen Bewertung des früheren Menschen als rationellen Praktikers noch nicht herausgetreten war. Heute muß man, im ganzen genommen, die beschriebene Entwicklung für wahrscheinlich ansehen, obwohl Bedenken im einzelnen ähnlich bestehen wie früher. Denn alle die zahlreichen Beweise, die Hahn vorbringt, beziehen sich auf die religiöse Bedeutung der schon vorhandenen Kulturgüter, während der Prozeß des Werdens der Spekulation — aber nur der Spekulation auf religiösem Grunde — offen bleibt.

Es ist zunächst als gesichertes Ergebnis anzusprechen, daß Hackbau (wie Hahn den primitiven Ackerbau nennt) und Pflugkultur grundverschieden sind, daß die Rinderzucht mit der letzteren in unmittelbarer Verbindung steht, und daß sie nicht einer vorhergehenden Stufe der Hirtennomaden angehört. Das

[1] Heidelberg 1909 VIII und 192 S.

ergeben schon die Tatsachen, die sich für das Verhältnis von Jägern zur Zähmung von Tieren beibringen lassen. Rinder sind nun nach Hahn zunächst als Opfertiere für die Mond- und Erdgöttin gehegt worden. Das Bindeglied seien die Hörner der Rinder und die Mondsichel. Um den Pflug zu ziehen, der als Phallus den Schoß der Mutter Erde befruchtet, mußte der Stier kastriert werden, was als Fruchtbarkeitszauber aufzufassen sei. Statt des Coitusaktes werde gleich die Quelle des Samens dargebracht, woraus überhaupt die Entmannungsgebräuche im Agrarkult (vgl. den Atysmythos) hervorgingen. Die Pflugkultur wird dem babylonischen Kulturkreis zugerechnet, was übrigens mit der „babylonischen Weltanschauung“ nichts zu tun hat. Und diesem Kreis und derselben Zeit gehöre auch die Entstehung des Wagens an. Dieser sei in der Astralreligion etwa aus Zauberideen, um „die Wanderungen der Lenker des Schicksals am Himmel auf Erden zu wiederholen“, im Modell entstanden, wobei das Rad in einer astralen Idee in der Gestalt des Spinnwirtels gegeben gewesen sei. Dann komme noch das Problem des Ziehens hinzu. Hier füge sich das heilige Rind zum heiligen Wagen. Die Verwendung von Hunden bei den Indianern zum Ziehen von Schleifen und an den Eskimoschlitten, und von Renntieren bei den nördlichen Völkern wird demgemäß als Entlehnung betrachtet. Die Beweisführung setzt hier erst mit der Auffindung kleiner Wagen als Kultobjekte, mit der Heiligkeit der Wagen, des Schiffswagens, des Wagens als Königssitzes u. dergl. m. ein.

Hahn hat hier auf kleinem Raume ein umfassendes Kulturbild entworfen, das anregend wirken wird. Aber es wäre nötig, um zu einigermaßen sicheren Ergebnissen zu gelangen, jedes einzelne Glied monographisch und zwar besonders philologisch zu behandeln, was ganz fehlt. Man fragt auch z. B. vergebens, welche Tatsache gibt es für die Beziehung der Rinderhörner zum Monde, wo werden heilige Rinder lediglich als Opfertiere gehalten, wo ist der Pflug ein Phallus, wo haben Spinnwirtel

unzweifelhaft astrale Bedeutung? usw. Auch ist damit, daß der Wagen oder ein Tier am Himmel erscheint, noch nicht seine religiöse Bedeutung erwiesen. Möchten sich auch andere Forscher dieser überaus wichtigen Probleme annehmen und den Pfad, den Hahn in echt ethnologischem Geiste gewiesen hat, mit den besseren Hilfsmitteln ihrer philologischen Spezialwissenschaft weiter verfolgen.

## VI Mythologie

Ein Buch, das wegen seines handgreiflichen Nutzens bei Arbeiten über Märchen und Mythen auf allgemeinen Beifall zu rechnen hat, ist das Werk von I. A. Macculloch, The Childhood of Fiction: a Study of Folk Tales and Primitive Thought.[1] In nicht mehr als fünfzehn Gruppen behandelt er die Märchenzüge der ganzen Welt in einer erstaunlichen Fülle von Beispielen mit genauer Quellenangabe, so daß jeder — zumal mit Hilfe des ausführlichen Index — die gewünschten Parallelen finden kann. Ich führe ein paar solcher Gruppen an: 2. Das Wasser des Lebens. 3. Die Erneuung des Lebens in Toten und Zerstückelten. 4. Die trennbare Seele. 5. Verwandlung. 6. Unbeseelte Gegenstände mit menschlichen und zauberischen Eigenschaften. Sonne, Mond und Sterne z. B. sind dagegen ausgelassen, um den Umfang des Werkes nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Was aber das Buch besonders interessant macht, ist die Grundidee, die Märchenzüge in Beziehung zu den frühesten Sitten und Glaubensanschauungen der Menschheit zu bringen, denen er die Entstehung der Märchen — den Ausdruck immer im weitesten Sinne genommen — zuschreibt. Die gefällige und dabei knappe Darstellung und die ruhige, sich nirgends aufdrängende Meinung des Verfassers macht, daß man sich nur schwer von dem Buche trennt. In der Wanderungsfrage steht er auf dem Standpunkte, daß es

[1] London 1905. 509 S.

viele Entstehungszentren giebt, er geht aber auch Übertragungen und dadurch entstandenen Veränderungen im einzelnen nach.

Ein wenig müssen wir uns auch hier mit Mythendeutungen beschäftigen. Astrale Deutungen — so sicher Gestirnschicksale in vielen Mythen vorhanden sind und auch z. T. von den Eingeborenen selbst durch die Angabe von Gestirnnamen bestätigt werden — lassen sowohl an sich wie in dem Auseinandergehen der Meinungen, welche Gestirne zugrunde liegen, oft sehr viel Zweifel zurück. Deshalb ist es unsere Pflicht, andere Versuche psychologischer Erklärung wenigstens zu prüfen, so bedenklich sie auch erscheinen mögen. Es handelt sich um eine Deutung durch Träume und Kindheitsphantasien, wie sie in den Abhandlungen von Karl Abraham, Traum und Mythus und von Otto Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden[1] erörtert werden. Beide gehen auf die Ideen von Siegm. Freud zurück, die sich besonders mit unbewußten sexuellen Wünschen beschäftigen. Diese Wünsche, die schon im Leben des Kindes eine große Rolle gegenüber den Schwestern und der Mutter spielen, werden dann in den Traum zurückgedrängt, offenbaren sich aber auch hier nicht offen, sondern müssen infolge der Zensur des Bewußtseinsinhaltes ein fremdes, symbolisches Gewand annehmen. Ebenso enthalte der Mythus die Kindheitswünsche des Volkes in symbolischem Gewande. Die Parallelisierung zwischen Traumsymbolik und Mythensymbolik in mehr theoretischen Erörterungen ist nun der Inhalt der Schrift von Abraham. Der Leser wird billig über das überall vorhandene sexuelle Unterbewußtsein staunen. Es ist ebenso pikant wie unkontrollierbar und deshalb wenigstens in dieser Allgemeinheit für die Wissenschaft nicht verwendbar. Daß z. B. die Geschlechtsunterschiede auch den Objekten zugeschrieben werden (vgl. Artikel der, die,

---

[1] Leipzig und Wien 1908 8°. *Schriften zur angewandten Seelenkunde.* Heft 4. 5.

das) bestätigt doch nur die der Völkerkunde bekannte Anschauung der Objekte als lebendiger Persönlichkeiten, die deshalb auch ein Geschlecht haben müssen als Projektionen der menschlichen Persönlichkeit.[1] Das ist also kein sexuelles Unterbewußtsein.

Positiver ist die Arbeit von Rank. Er führt eine große Anzahl der bekannten Heldensagen an, die darauf zurückgehen sollen, daß ein Kind, wie es auch bei erwachenen Neurotikern vorkomme, Phantasien über eine Abkunft von hohen Eltern hat. Die natürliche Konkurrenz zwischen Vater und Sohn, wie sie dem kindlichen Bewußtsein in den beiderseitigen Beziehungen zur Mutter und in dem vom Vater behinderten Ausleben vorschwebe, führe dazu, die Ursache des gegenwärtigen gewöhnlichen Daseins in einer Beseitigung des phantasierenden Kindes durch den Vater zu suchen. Später entthrone dann das Kind im Verfolg der Phantasie naturgemäß den Vater. Entsprechend den Träumen erwachsener und neurotischer Personen sei die Aussetzung des Kindes im Wasser der symbolische Ausdruck der Geburt. (Fruchtwasser.) Im Mythus identifiziere sich das Volk mit dem Kinde. — Bedenken erregt hier besonders, daß einem Kind Phantasien oder auch einem Neurotiker Träume untergeschoben werden, ohne zu berücksichtigen, daß der Stoff von außen her durch Erzählungen u. dergl. m. irgendwie in ihn hineingetragen ist. Es ist heute absolut unkontrollierbar, inwieweit der Bewußtseinsinhalt, der sich in Phantasien und Träumen entladet, hineingetragen ist oder auf innern Zuständen beruht. Es ist bekannt, daß z. B. die Indianer unendlich viel Mythen auf Träume zurückführen, ja die Mohave haben ihre Gesänge, Reden und übernatürlichen Fähigkeiten durch Träume erhalten.[2] Überall ist hier am guten

---

[1] Vgl. z. B.: „Die Zũni legen allen Naturobjekten ein Geschlecht bei.“ (Stevenson 23d, *Ann. Rep. Bureau of Ethnology,* S. 35 Anm.)

[2] Vgl. *Archiv* VII S. 252.

Glauben im allgemeinen nicht zu zweifeln. Sie träumen eben und bilden es sich ein geträumt zu haben, was sie schon in ihrem Bewußtsein haben. Wenn wir daher Näheres über Traumvorgänge erfahren könnten, so wäre das auch für die Mythologie ein Gewinn. Ferner ist mir unverständlich, wie das Volk, das die Taten eines Helden erzählt, irgendeinen Anlaß haben sollte, ihm einen solchen gewöhnlichen „Kindheitsroman“ anzudichten, wenn dieser nicht zugleich göttliche (astrale) Erhöhung enthielte, d. h. durch Gestirnbeobachtung suggeriert ist.

Auch für die Völkerkunde sind zwei Bücher über Mythendeutung von großem Interesse, die zwar im wesentlichen auf dem bei Kulturvölkern gesammelten Material beruhen, aber in ihren allgemeinen Ergebnissen direkt die Naturvölker und die Vergleichung über die gesamte Erde zur Voraussetzung haben: Ernst Siecke, Götterattribute und sogenannte Symbole[1] und Heinrich Lessmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung.[2] Dem Sieckeschen Buche geht unter anderem eine Abhandlung über die mythologischen Anschauungen der Litauer voraus, die das von Mannhardt in der Zeitschrift für Ethnologie VII veröffentlichte schöne Material an Liedern, Erzählungen und Sprüchen namentlich nach der Seite des Mondes neu deutet. Siecke hofft durch die darin gebotene geschlossene Reihe an Mond- und Sonnenmotiven den Beweis zu erbringen, daß er auch sonst nicht von einer „mondsüchtigen Deutungsmanie“ befallen sei, da die Lieder ihren Gegenstand offen mit Namen nennen. In der Tat wird hier im großen und ganzen nicht viel gegen Sieckes Erklärungen zu entgegnen sein. In der Behandlung des eigentlichen Themas werden dann die Gegenstände aufgereiht, unter denen der Mond in den Mythen angeschaut ist. Siecke vertritt dabei die vielfach richtige Anschauung, daß die Geräte und

[1] Jena 1909. 313 S.

[2] Leipzig 1908. 52 S. (*Mythologische Bibliothek* I, 4.)

Abzeichen der betreffenden Mondwesen (z. B. Doppelgesicht, Schädel, Auge, abgetrenntes Glied, Axt, Ball, Becher, Bogen, Boot, Fackel, Feder, Helm, Lanze, Schmuck, Zahn) zunächst keine Symbole, sondern die Gestalt des Mondes selbst seien, und beruft sich dafür auf seine Beobachtung des tatsächlichen Aussehens des Mondes. Da nun hier Anschauung und Beweis zusammenfallen, so sind dem Buche ästhetisch wirkungsvolle Zeichnungen der in den betreffenden Handlungen begriffenen Mondgestalten von Franz Stassen beigegeben. Ich glaube aber doch, daß der Leser nur geringe Phantasie nötig hat, um dem Verfasser zu folgen, und daß die Zeichnungen nichts helfen, wo man sich vorstellt, daß die Sachbilder anderen Ursprung haben können. Sehr schade ist die geübte Entsagung gegenüber sonstigen widersprechenden Überlieferungen und sprachlichen Erwägungen: das Motiv allein herrscht und ist in jedem Fall ausschlaggebend. Wenn einer zerstückelt und dann wieder zusammengesetzt wird, wenn ihm ein Glied fehlt, wenn jemand sich durch Anlegen eines Tierfelles in das Tier verwandelt, wenn eine Gottheit die Vegetation hervorbringt, wenn nun gar eine Sichel, ein Horn, ein Bogen vorkommt, so wird das nicht als ein heuristisches Moment angesehen, sondern als letzte Instanz. Von den vorkommenden Zahlen weisen 3 und 9 nach Siecke unfehlbar auf den Mond, während nur in manchen Fällen ihr Ursprung von den drei Nächten des Neumondes bzw. dem dritten Teile der Zeit des sichtbaren Mondes erwiesen ist, usw.

So sehr wir der Vergleichung zur Schärfung unseres Urteils und zur Erklärung von Tatsachen bedürfen, so hat in jedem einzelnen Fall die Spezialwissenschaft allein die Möglichkeit eines Entscheides. Es scheint mir freilich völlig unangebracht, die von Siecke dargebotenen Deutungen nicht emsig zu studieren, denn wirkliche Mondmythen gibt es tatsächlich im Überfluß, und es gibt meines Erachtens kein Sachbild, für das Siecke nicht wenigstens ein paar recht wahrscheinliche Belege beigebracht

hat. Ich selbst jedoch könnte hier nur auf die speziellen Verhältnisse in Mexiko und in Amerika überhaupt eingehen, wo sich Ehrenreich und Seler der Mondmythologie angenommen haben, die Siecke beide öfters zitiert. Dort kommen in der Tat eine Menge ähnlicher Mondmotive vor, z. B. auch die 3 und die 9, die demnach nicht, wie Lessmann behauptet, besonders arisches Gut sind. Aber ich muß mich begnügen, im amerikanischen Bericht an einigen typischen Beispielen an der Hand von Selers mexikanischen Schriften zu zeigen, wie sich die betreffenden Mondhypothesen innerhalb der gesamten Überlieferung und innerhalb des von mir in Mexiko gesammelten umfangreichen Materials an Mythen, Liedern und Zeremonien der heutigen Indianer ausnehmen. Danach kann ich freilich auch in Mexiko keine andere Mondgottheit als die auch bei den heutigen Indianern so aufgefaßte mächtige Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin und ihre weiblichen Verwandten anerkennen.

Siecke erklärt „von den vielen Millionen Mythen, die es geben mag, kaum einige Tausende für Sonnen- und Mondsagen". Wenn er das meint und trotzdem nur Mondmythen behandelt, so wird er zugeben müssen, daß die Mondmythen erst nach der psychischen Analyse der übrigen ihren Geltungsbezirk erhalten können. Indessen sagt Lessmann: „Die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung (zu der Siecke gehört) vertritt den Standpunkt, daß die Mythen vermutlich durchweg, zum mindesten ganz überwiegend, die Schicksale der Himmelskörper behandeln, und wir verstehen unter einem Mythos zunächst und im engeren Sinne eben nur Erzählungen dieser Art. Der Mythos hat also an sich nichts zu tun mit Blitz und Donner, Regen und Regenbogen, Wolken und Wind und ebensowenig mit Verkörperungen von Wasser, Feuer, Licht und Finsternis." Es ist für eine im Beginn ihrer Tätigkeit stehende Gesellschaft für Mythenforschung nicht gut, daß sie von vornherein auf einen Unterbau verzichtet. Dieser muß im engsten Anschluß an die Religionsforschung angelegt werden, denn Religion und

Mythologie sind gleichmäßig durch die Auffassung von Naturobjekten als menschenähnlicher wirkungs- oder zauberkräftiger Persönlichkeiten entstanden, nur daß das Handeln, die Religionsübung früher ist als das Phantasieren, die Ausgestaltung der Persönlichkeiten. Lessmann hält zwar auch die Religion für ein beachtenswertes „mythenführendes Erz“ offenbar in dem Sinne, daß er zugreift, wenn die einmal festgelegten Mondmotive irgendwo aufleuchten. Das ist aber nur eine äußerliche Verbindung und kann kein natürliches Wachstum abgeben.

---

# III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

---

Zu Archiv XI 158: Zu dem von Becker beigebrachten arabischen Schiffszauber sei auf eine besonders interessante bei Pseudokallisthenes I, 1 sich findende Parallele hingewiesen. Es heißt dort (vgl. C. Müllers Ausgabe im Anhang zu Dübners Arrian-Ausgabe, Paris, Didot 1846, vgl. auch A. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman S. 30 f.), Nectanebus, nach dem genannten Roman der Vater Alexanders, habe, wenn die Feinde gegen ihn heranzogen, kein Heer ausgerüstet, sondern die sogenannte Schüsselzauberei begonnen. Er habe Quellwasser in die Schüssel getan und mit den Händen kleine Schiffe und Menschen aus Wachs gebildet, diese in die Schüssel gesetzt, das Kleid eines Propheten angelegt, dann einen Stab von Ebenholz in der Hand die Götter der Zauberei, die Winde und die unterirdischen Mächte angerufen und die mit ihrer Hilfe belebten Wachsfiguren samt den Wachsschiffen versenkt, während gleichzeitig auch die wirklichen Schiffe zugrunde gingen. Erst als er einst die Götter der Ägypter selbst die Schiffe der Barbaren steuern sah, habe er erkannt, daß der Untergang Ägyptens herbeigekommen sei und sei aus dem Lande geflohen. Hier haben wir zugleich den Archiv a. a. O. 145 ff. erwähnten bei der Geißelung des Hellesponts benutzten Zauberstab. So die Rezensionen ABCL. Von den mir zugänglichen Versionen bieten ihn Jul. Val. I 1 (Kuebler), Epitome I 1 (Zacher; Cittié); Arm. I 1 (Raabe); Aeth. (transl. by Budge) p. 4 sq.; Russ. ed. Istrin p. 5 sq. (Moskau 1893); Kyng Alisaunder (bei Weismann Lamprecht II 407 f.). Abweichend sind: Syr. I 1 (Budge; Ryssel); Leo Archipresbyter I 1 (Landgraf); Meister Kabiloth (Herzog). Der Zug fehlt im Itiner., Firdusi, Nizami, Araber u. a. In der arabischen Literatur würde vielleicht noch manches Verwandte zu finden sein.

Kropp (Schleswig) **H. Stocks**

---

## Zum Tod des großen Pan

Eb. Nestle hat in diesem Archiv Band XII S. 158 die Frage nach der apologetischen Verwertung der antiken Legende vom Tod des großen Pan gestellt; im folgenden seien die Beispiele angeführt, die mir bekannt wurden.

1. Eine ausdrückliche Beziehung der antiken Legende auf den Tod Christi findet sich im 16. Jahrhundert bei Guillaume Bigot; sein Werk: *Christianae Philosophiae Praeludium, Gulielmo Bigotio Lavalensi autore, Tolosae* 1549 ist mir zurzeit nicht zugänglich, doch findet sich dort S. 440—442 die antike Erzählung „avec l'application de ce récit à la mort du Christ", wie A(bel) L(efranc) in der *Revue des études Rabelaisiennes* IV (1906) S. 100 f. bemerkt.

2. Drei Jahre später wird sie im gleichen Sinne bei Rabelais verwertet, der mit Bigot bekannt war (vgl. A. L. a. a. O.); auf dessen *Pantagruel* (IV 28) hat S. Reinach aufmerksam gemacht in dem von Seymour de Ricci (Arch. XII, 579) angezeigten Aufsatze. Wir lesen bei Rabelais (*éd.* Burgaud des Marets et Rathery II S. 163, Paris 1873):

> „Toutesfois je le interpreterois de celuy grand Servateur des fideles, qui fut en Judée ignominieusement occis par l'envie et iniquité des Pontifes, docteurs, prebstres et moines de la loy Mosaïcque. Et ne me semble l'interpretation abhorrente. Car à bon droit peut il estre en langage gregois dit Pan. Veu qu'il est le nostre Tout, tout ce que sommes, tout ce que vivons, tout ce que avons, tout ce que esperons est luy, en luy, de luy, par luy. C'est le bon Pan le grand pasteur qui, comme atteste le bergier passioné Corydon, non seulement a en amour et affection ses brebis, mais aussi ses bergiers. A la mort duquel fures plaincts, souspirs, effroiz, et lamentations en toute la machine de l'Univers, cieulx, terre, mer, enfers. A ceste mienne interpretation compete le temps. Car cestuy tres bon, tres grand Pan, nostre unique Servateur, mourut lez Hierusalem, regnant en Rome Tibere Caesar."

3. Die nächste Erwähnung steht bei Noël du Fail in den 1585 erschienenen „Contes et discours d'Eutrapel". Diese Stelle, von G. Regis in seinem Rabelaiskommentar II S. 653 (Leipzig 1839) angeführt, lautet (*Oeuvres facétieuses de Noël du Fail par S. Assézat* II S. 339 f. Paris 1874):

> „Thamons cria . . . que le grand Pan estoit mort. Après quoy furent ouis une infinité de voix et pleurs lamentables, et n'eust Thamons si tost prins terre, que l'Empereur Tybere, sous le regne duquel fut crucifié Jesus Christ, jà prevenu de ladite nouvelle, ne l'envoiast querir, pour luy en dire plus amplement. Par ce mot Pan, les anciens entendirent non seulement le Dieu des pasteurs, mais aussi celuy de

toutes choses: duquel titre de Pasteur nostre Seigneur a usé en plusieurs endroits, nommement en Sainct Jean, chapitre dixiesme, où il se dit vray pasteur, qu'il cognoist ses brebis, et qu'enfin n'y aura qu'une bergerie, et un seul pasteur Sainct Paul aussi souhaite que le Dieu de paix, qui a ramené des morts le grand pasteur des brebis, qui est Jesus Christ: par le sang du testament eternel, conferme en toute bonne oeuvre, les Hebrieux, ausquels il escrit et entant que touche le tremblement de terre lors de sa mort, semblablement de l'Eclipse du Soleil, et le jour converti en la nuict, tous les Astrologues, mesmes les Ethniques et Paiens, ont declaré tels accidens avoir esté irreguliers, et hors le cours et mouvement de la commune nature. Phlegon, comme disent Eusebe et Origene, a escrit que la plus grande et terrible Eclipse de Soleil qui ait jamais esté, ni qui pourroit estre veue au monde, survint l'an quatriesme de la deux cens deuxiesme Olympiade. A laquelle supputation et calcul d'annees revient droitement le temps de la mort du Redempteur du monde" etc.

4. Als weiteres Zeugnis bringt Regis a. a. O. eine alte Glosse zu Spenser, *Shepheards Calender* bei; in der Ausgabe von 1611 wird zu *aeglogue* V *(Maye)* Vers 54 *(when great Pan account of shepeherdes shall aske)* folgendes bemerkt:

„Great Pan, is Christ, the very God of all shepheards, which calleth himselfe the great and good shepheard. The name ist most rightly (me thinks) applyed to him; for Pan signifieth all, or omnipotent, which is onely the Lord Jesus. And by that name (as I remember) he is called of Eusebius, in his fift booke *De praeparat. Evangel.* who thereof telleth a proper story to that purpose. Which storie is first recorded of Plutarch, in his booke of the ceasing of miracles: and of Lavatere translated in his booke of walking spirits, who sayth, that about the same time that our Lord suffered his most bitter passion, for the redemption of man . . . (jetzt folgt die Wiedergabe der plutarchischen Erzählung; dann heißt es weiter): By which Pan, though of some bee understood the great Sathanas . . . yet I thinke it more properly meant of the death of Christ, the onely and very Pan, then suffering for his flocke."

5. In dem genannten Aufsatz verweist Reinach auf die Bemerkungen des Abbé Anselme *(Mémoires de litterature tirez des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres* IV 1723 S. 564 f.), der jene Gleichsetzung berührt und ziemlich deutlich abweist (S. 565):

„Ce n'est pas icy le lieu d'examiner, si ce dieu Pan estoit comme on l'a cru, Jesus-Christ mesme; comme si ce divin

Sauveur eut eu besoin d'emprunter le nom d'un de ses ennemis. Ou si le démon fut contraint de confesser luy-mesme sa défaite entiére par la croix."

6. Zum Schluß noch eine Berichtigung. Jene Bemerkung, die Archiv XII, 158 als Beispiel für den apologetischen Gebrauch der antiken Legende im Anschluß an Scherasmins Anspielung im Oberon zitiert ist, rührt nicht von W. Bölsche her, sondern von Wieland selbst. Sie steht in dem „Glossarium über die im Oberon vorkommenden veralteten oder fremden, auch neu gewagten Wörter, Wort-Formen und Redens-Arten" (vgl. C. M. Wielands sämtliche Werke, drey und zwanzigster Band, Carlsruhe, im Bureau der deutschen Classiker, 1815, S. 202). Vermutlich ist Wielanden „der bekannte Gebrauch, welcher von dieser Erzählung gemacht wurde", aus einer der oben angeführten französischen Stellen vertraut, wohl aus Rabelais.

Nachträge. 7. Älter als die oben angeführten Beispiele ist ein Zeugnis bei Pedro Mexia *Silva di varia leccion.* Dieses Sammelwerk in der Art der Noctes Atticae des Gellius war eines der beliebtesten und auch außerhalb Spaniens gelesensten Bücher (vgl. Ph. A. Becker Gesch. d. span. Literatur 1904 S. 44). Die erste spanische Ausgabe erschien 1542, ich benutzte die vierte von 1564; an Übersetzungen kenne ich eine italienische, Venedig 1550; die erste französische vom Jahre 1572 war mir nicht zugänglich, nur die in Tournon 1609 und 1616 ausgegebenen. Noël du Fail (oben unter 3) nennt *Pierre Messie Espagnole* neben *Eusebe* als Gewährsmann, er kannte also vermutlich die französische Übersetzung von 1572. Ich gebe die uns hier wichtige Stelle (span. Ausg. v. 1564 *libro II cap. XXXIII* S. 175) in der deutschen Übersetzung, welche in Nürnberg 1668 unter folgendem Titel erschien: *Sylva variarum Lectionum. Das ist: Historischer Geschicht- Natur- und Wunderwalt etc. ins Teutsche übersetzet durch J(ohann) A(ndreas) M(atthen).* Da wird Buch II Kap. 31 nach Plutarch und Euseb der Tod des großen Pan erzählt und folgendes bemerkt:

„Woraus dann erscheinet, daß die bösen Geister aller Orten sich beklaget, daß die Geburt Christi, unsers Erlösers, ihre Zerstörung und Untergang gewesen sei, und so man die Zeiten gegeneinander hält, siehet man, daß diese Dinge sich zugetragen haben, zu der Zeit da Christus für uns gelitten, oder kurtz zuvor, da er an vielen Orten, und aus vielen Besessenen die bösen Geister ausgetrieben, und aus der Welt verjaget hat. Muß also dieser Pan (welchen die Heyden, theils für ein GOtt der Natur, theils für einen GOtt des Feldbaus und der Hirten geehret) davon sie sagten, daß er gestorben sey, einer der vornehmsten Teufel gewesen seyn, der dann auch damals sein Reich und Gewalt, gleich andern verloren hatte."

Da die Bemerkung des Abbé Anselme (oben unter 5) in einem Aufsatz *Sur le Dieu inconnu des Athéniens* steht und da Pedro Mexia im gleichen Kapitel wie über Pan auch ausführlich vom unbekannten Gott in Athen redet, glaube ich, daß Abbé Anselme ebenfalls diese vielgelesene *Silva* kannte.

8. 1586 unterzeichnete Fischart das Vorwort zu seiner Übersetzung von Bodins *Daemonomania*, die in Straßburg 1591 unter dem Titel erschien: *De Magorum Daemonomania, Vom Aussgelasnen wütigen Teuffelsheer . . . durch . . . H. Johann Fischart, der Rechten Dr. auss Frantzösischer sprach trewlich in Teutsche gebracht und nun zum andernmahl an vilen enden vermehrt und erklärt.* Bodin erzählt da S. 4 den Tod des großen Pan nach Plutarch (S. 47 nennt er noch den Euseb dazu) ohne die Beziehung auf Christus. Die fügt Fischart in einer erläuternden Randbemerkung hinzu:

> „Die Geschichte begab sich zur zeit des sterbens Christi, darumb deuten den Pan viel auff Christum welcher der ander Adam genant wird."

9. In dem Sammelwerk: *Magica, dasz ist: Wunderbarliche Historien von Gespenstern und mancherley Erscheinungen der Geister . . . aus bewerten und glaubwürdigen Historicis und andern Scribenten mit besonderem vleisz in lateinischer Sprache zusammengetragen, itzo aber . . . in die teutsche Sprache trewlich gebracht* (Eissleben ohne Jahr, die Vorrede ist gezeichnet von Henning Gross und datiert vom 1. Oktober 1600) wird S. 63 die Plutarcherzählung wiedergegeben und hinzugefügt:

> „Daraus denn des Satans list und betrug zu erkennen vnnd abzunemen, welcher des HErrn Christi Leiden vnd Todt durch eine solche Lügen vnnd gedicht hat gedacht verächtlich zu machen, vñ in zweiffel zu ziehen. Oder durch solch Lügengedicht vom Tode des Pans die Leute zu bereden die Seelen der Menschen stürben zugleich mit dem Leibe."

9a. Diese Sätze kehren wieder in des Remigii *Daemonolatria* I 2: *Wunder-seltzame Historien,* Hamburg 1693, S. 107f. Der ganze Teil ist eine Kompilation aus Büchern über Hexenwahn, so wird also diese Erwähnung der antiken Legende auf den Großschen *Magica* beruhen.

10. Aus dem Nachlaß des 1602 verstorbenen gelehrten Antiquars Jean Jacques Boissard wurde 1615 in Oppenheim gedruckt sein Buch *De Divinatione et magicis praestigiis.* S. 36, nach der Wiedergabe der Plutarchstelle, wird die Beziehung auf Christus als Meinung 'einiger' angeführt: Quidam existimant vocem illam locutam fuisse de Christi Servatoris morte: cum audita sit anno decimo nono Imperii Caesaris, quo Christus crucifixus est. Wie Christus Herr der ganzen Natur ist, galt auch Pan als Deus universi. So

billigt denn auch Boissard jene Meinung: Neque male suspicantur multi vocem illam (sive fuerit Angeli boni, sive Demonis alicuius), per Pana magnum intellexisse Iesum Christum, qui sub Tiberio passus est. Nam et Daemones saepius vera solent proloqui, verbis tamen ambiguis, ut homines magis ac magis in errores inducant.

11. Auf Grund der Zeitumstände schenkt ferner Pierre du Moulin, Petrus Molinaeus (1568—1658), der Erzählung Glauben. Estque veri simile eiulationes Daemonum inde ortas, quod scirent morte Christi Satanae regnum concidisse. Est enim Pan vox aptissima ad significandum Dominum universi qui est Omnia in omnibus, ut ait Paulus I Cor. 15, 28.[1]

12. Die gleichen Argumente führt Joachim Oudaans in seinem Buch *Roomsche Mogentheid,* Amsterdam 1664, S. 176f., an: de Heere Christus, op de zelve tijd gestorven, en niet oneygentlijk onder 't woord Pan, dat is, Al, uytgedrukt etc. Volkaart, der diese Meinung ausspricht (das Buch ist in Dialogform geschrieben), glaubt, „de Duyvel“ habe jene Verkündigung gegeben; sein Partner Redegund stimmt ihm bei: 't is ook ten hoogste waarschijnlijk.

13. Als vielbehandelt und vielgekannt setzt einer der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, der französische Bischof Huet (Petrus Daniel Huetius), die Legende voraus. In der *Demonstratio evangelica* prop. IX (Amsterdam 1680, tom. II, S. 931; schon 1679 war eine mir unzugängliche Folioausgabe erschienen) spricht er darüber: Ethnicis vero stupendo miraculo Christi Iesu significata mors est, quod in libello De desitis oraculis Plutarchus refert. Id quamquam a vulgo scriptorum tritum est, minime tamen ob admirabilitatem rei pigebit hic adscribere. (Folgt die Erzählung.) Atque id convenit in tempus mortis Christi Iesu, qui verus Pan est, rerum omnium parens, ac naturae totius auctor, quam Panos symbolo Mythologi signatam voluerunt.

14. Auf Grund umfassender Belesenheit in antiker und zeitgenössischer gelehrter Literatur unternahm es ein holländischer Arzt und Mennonitenprediger, Antonius van Dale, nachzuweisen, daß die Orakel der Alten weniger auf Teufelslist denn auf Priestertrug beruhten. Die *Dissertationes duae de Oraculis Veterum Ethnicorum* (zuerst 1683; dann 1700 in Amsterdam erschienen, holländisch 1687) können, wie auch van Dales Werk *De origine ac progressu idolatriae et superstitionum* 1696, auch heute noch als fleißige Materialsammlungen Dienste leisten. Und mehr noch: van Dale gibt nicht nur Material, sondern auch gesunde Kritik. In der Dissertatio secunda (de oraculorum ethnicorum duratione atque

---

[1] Die Stelle zitiert der gleich zu nennende van Dale aus des Molinaeus „*Vates* lib. 3 cap. 11“ (mir unzugänglich).

interitu, S. 432ff. der Ausgabe von 1700) prüft er unsere Legende: argumenta ab Eusebio ex Plutarcho allata de magno Pane mortuo examinantur. Er kennt die Ansichten von Boissard, Molinaeus, Oudaans u. a., und versucht sie zu widerlegen. Was für einen Sinn hatte es, fragt er, Heiden, die nicht die geringste Kenntnis von Jesus hatten, seinen Tod auf solch geheimnisvolle Weise zu verkünden? Diese Anspielung konnte ja weder Thammuz noch Epitherses und die Schiffsleute, weder Tiberius noch seine Weisen, weder Ämilian noch Plutarch verstehen. Ferner bemerkt er (S. 437f.), es sei doch gänzlich unbewiesen, daß jenes Ereignis sich zur Zeit der Passion, im 19. Jahre des Tiberius, zugetragen habe. Er ist skeptisch und führt mit Genugtuung skeptische Äußerungen anderer Autoren an, wie die des Baronius: Qualiacunque sint, fides esto penes auctorem etc.; besonders gefällt ihm eine Äußerung in den Centuriatores Magdeburgenses I lib. 2. cap. 15: Ubi (bei Eusebius) et de Pane sub Tiberio mortuo ridicula narrat.

15. Bekannt wurde van Dales Werk ganz besonders durch eine freie französische Bearbeitung, die zuerst anonym 1686 erschien: *Histoire des Oracles.* 1687, 1698, 1701 wurde sie neugedruckt, von 1707 ab noch oft unter dem Namen ihres Verfassers: Fontenelle. Inhaltlich bringt Fontenelle wenig Neues, aber was er bietet, ist formell glänzend: Le diamant brut de van-Dale brilla beaucoup, quand il fut taillé par Fontenelle. So urteilte Voltaire (Dictionnaire philos. art. Oracle, vgl. Oeuvres 45, 1779, S. 349), ähnlich auch Bayle. Fontenelles Buch, von dem Louis Maigron eine kritische Ausgabe veranstaltete, Paris 1908, rief eine anonyme Gegenschrift hervor, die Straßburg 1707 erschien: *Réponse à l'histoire des Oracles de Mr. de Fontenelle.* Ihr Verfasser war ein Jesuit namens Baltus, dem ebenfalls Voltaire das Urteil sprach: il prit le parti du diable contre van-Dale et Fontenelle. Le diable ne pouvait choisir un avocat plus ennuyeux: son nom n'est aujourd'hui connu que par l'honneur qu'il eut d'écrire contre deux hommes célèbres qui avaient raison. Fontenelle faßt van Dales Einwände geschickt zusammen (S. 39ff. der Ausgabe von Maigron, wo Parallelen aus van Dale und Baltus angeführt sind), erklärt die Geschichte für durchaus unglaubwürdig (S. 38f.) und spöttelt etwas über die verschiedenen Deutungen (S. 16): Ce grand Pan qui meurt sous Tibere, aussi bien que Jésus-Christ, est le Maistre des Demons, dont l'Empire est ruiné par cette mort d'un Dieu si salutaire à l'Univers; ou si cette explication ne vous plaist pas, car enfin on peut sans impieté donner des sens contraires à une mesme chose, quoy qu'elle regarde la Religion; ce grand Pan est Jesus-Christ luy-mesme, dont la mort cause une douleur et une consternation generale parmy les Demons, qui ne peuvent plus

exercer leur tirannie sur les hommes. C'est ainsi qu'on a trouvé moyen de donner à ce grand Pan deux faces bien differentes.

16. Wenn ich hinzufüge, daß Gottsched eine vielgelesene Übersetzung von Fontenelles „heidnischen Orakeln" veranstaltete[1], dann kommen wir wieder in die Nähe der schon früher angeführten Beispiele, besonders der Wielandschen Bemerkung. Ob nicht Welcker manche von diesen Äußerungen kannte, als er über die Bedeutung des „sinnschweren Wortes" nachdachte?[2] Auch er vergleicht den Pantheismus der Gebildeten tiberianischer Zeit mit der „begeisterten Vorstellung des Apostels, wenn er Gott den Allgegenwärtigen nennt, aus und in welchem die Welt ist" — allerdings mehr, um zu betonen, welcher Abstand die beiden Glaubensrichtungen trennte —, aber er meint doch, daß um diese Zeit ebensogut ein Christ wie ein tieferblickender Heide das Wort sprechen konnte: Der große Pan ist tot.

Heidelberg. **Otto Weinreich**

## Paul de Lagarde und die Abfassungszeit des Daniel

In seinem Bericht über die neueren Erscheinungen auf dem Gebiet der „alten semitischen Religion im allgemeinen, israelitischen und jüdischen Religion" (Archiv XII S. 555 ff.) hat Schwally bei Erwähnung meiner Schrift: „Der Daniel der Römerzeit" (S. 567) geschrieben: „(Hertlein) verficht in Anlehnung an eine hingeworfene Bemerkung Paul de Lagardes die These, daß Daniel I—VII in die römische Zeit gehört" usf. Diese Behauptung bedarf der Richtigstellung. De Lagarde hat im Jahr 1891 in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen" die Ansicht ausgeführt, daß das siebente Kapitel des Daniel der römischen Kaiserzeit angehören und seine Abfassungszeit des näheren das Jahr 69 n. Chr. sein müsse. Wenn er dies auch nur gelegentlich, nämlich in einer Rezension über E. Havet, Études d'histoire religieuse usf. getan hat, so hat er doch dem fraglichen Gegenstand die Seiten 508 bis 520 a. a. O vollständig gewidmet. Eine Abhandlung von 12

---

[1] Zuerst Leipzig 1730, 5. Aufl. 1759; mir liegt ein Neudruck von 1771 vor; ich verweise auf diese Übersetzung, weil sie in den Anmerkungen wertvolle Parallelen aus christlichem Wunderglauben darbietet.

[2] *Götterlehre* II 670; die bei ihm angeführte Schrift von Wagner *Historia de morte magni Panis sub examen revocata* in den *Miscellanea Lipsiensia* IV 143—163 ist mir unzugänglich, ebenso J. Nymann *De magno Pane Plutarchi,* Upsala 1734. Beide Schriften konnte auch Roscher (*Jahrb. f. Philol.* 1892, S. 466) nicht benutzen. — Die nicht ganz strenge Ordnung meiner Belege erklärt sich daraus, daß ich Stellen, die ich während des Druckes fand, am Schluß nachgetragen habe, zuerst 7—9, dann 10—16.

inhaltschweren Seiten, dazu in der von de Lagarde benutzten Zeitschrift, kann man nicht, wie Schwally tut, eine „hingeworfene Bemerkung" nennen. Über Umfang und Bedeutung des Nachweises, den de Lagarde für seine und meine These gebracht hat, habe ich übrigens auf S. 6 – 8 meiner Schrift genügend, wenn auch kurz berichtet, so daß für den Leser meines Buches, über das Schwally Mitteilungen macht, kein Zweifel über den Anteil de Lagardes an der Begründung sein kann, vollends nicht für einen solchen, der sich durch meine Hinweise dazu bewegen läßt, de Lagardes Abhandlung endlich selber in die Hand zu nehmen und sie einer genaueren Beachtung zu würdigen, als der Meister der „Zunft" (a. a. O. S. 501) zutraute.

Jena **E. Hertlein**

---

Zu Archiv XII 234 ff.: Die Abhandlung des allzufrüh abberufenen Vollers über Chidher legt uns ein reiches Material vor und beurteilt es sehr verständig. Namentlich weist sie nach, daß Chidher, wie wir ihn kennen, ein erst in islamischer Zeit aus ganz verschiedenen Ursprüngen zustande gekommenes und dabei schwankendes Gebilde ist. Unsicher bleibt besonders, ob der ungenannte Diener Gottes, der Moses zur Erkenntnis bringt, wie unzulänglich die menschliche Beurteilung göttlicher Anordnungen ist, Sūra 18, 64—81, von Haus aus und in Muhammeds Sinn irgend etwas mit Chidher zu tun habe. Mir ist das sogar recht unwahrscheinlich.[1] Diese Identifizierung ist allerdings, wie eben Vollers zeigt, schon früh bei den Muslimen aufgekommen, als man sich überhaupt eifrig bemühte, koranische und andere mit der Religion zusammenhängende Berichte durch jüdische, christliche und sonstige Überlieferung, durch kühne Vermutungen und dreiste Erfindungen zu ergänzen. Bei dem mythischen Chidher ist die Unsterblichkeit oder doch das stete Wiederaufleben wesentlich, und er steht — ursprünglich oder nicht — zu dem Lebenswasser in Beziehung. Auf dies Lebenswasser wird aber in der Geschichte deutlich hingewiesen, die im Koran unserer Erzählung unmittelbar vorhergeht, wenn sie auch nur dadurch mit ihr zusammenhängt, daß beide Moses betreffen. Für die alten Erklärer konnte das aber genügen, Chidher direkt mit Moses in Verbindung zu bringen.

Nicht zu bezweifeln ist m. E., daß Chaḍir (die wahre arabische Form des Namens) das frische „Grün" der Vegetation darstellt. Das Adjektiv chaḍir, womit die rätselhafte Person benannt ist,

[1] Schon Abr. Geiger sagt in seiner Erstlingsschrift: „Was hat Mahomet usw." S. 70, daß die Geschichte den Eindruck mache, jüdischen Ursprungs zu sein. Aber ein jüdisches Vorbild für sie scheint man noch nicht aufgefunden zu haben. [Red. Note: Dieser Hinweis und Friedländers Ausführungen oben S. 221 ff. sind von einander unabhängig.]

bezeichnet, soweit ich sehe, ausschließlich das Grün der Kräuter oder auch größerer Pflanzen, dazu, wie es scheint, ein besonderes kleines Gewächs und wird übertragen auch wohl in der Bedeutung: „frisch, lebenskräftig" gebraucht.[1] Ob nun die Figur des Chaḍir in ihrer Ursprünglichkeit nicht doch eine echt arabische Personifikation des nach dem Regen auf dem dürren Lande sofort hervorschießenden Grüns ist, das dem Nutztiere reiche Nahrung leiht, oder ob sie notwendig die Nachbildung eines babylonischen mythischen Wesens ist, das wage ich nicht zu entscheiden.

S. 261 führte Vollers (aus Ibn Ḥagar 1, 894f.) die Geschichte vor, wie sich Chidher aus Mildtätigkeit selbst verkauft und seinem Käufer dann mit Wunderkraft ein Gebäude errichtet. Das leite ich mit ziemlicher Bestimmtheit aus den, ihren gnostischen Ursprung noch deutlich aufweisenden, Thomasakten ab. Da heißt es im syrischen Urtext[2] wie in der griechischen Übertragung[3], daß sich Thomas von Christus völlig als Sklaven verkaufen läßt und seinem Herrn, dem er als Bauverständiger vorgestellt wird, ein prächtiges Schloß errichten soll, in Wirklichkeit ihm aber durch Werke der Barmherzigkeit einen Palast im Himmel errichtet. Dieser letzte Zug, auf den es freilich dem Erzähler allein ankommt, ist bei der jedenfalls durch mündliche Überlieferung geschehenen Übertragung auf Chidher übersehen oder mißverstanden worden. Eine solche Vergröberung kann nicht wundernehmen. Man sehe nur, was im Koran aus der Einsetzung des Abendmahls geworden ist, Sūra 5, 112—115!

Straßburg i. E. **Th. Nöldeke**

---

Akrostichische Inschrift aus Sinope. Im American Journal of Archaeology IX (1905) 323 publiziert David M. Robinson die folgende wohl der Kaiserzeit angehörige Inschrift, die in den Nordwall der Burg von Sinope verbaut war:

ΘΕΜΙϹ
ΗΛΙΟϹ
ϹΕΛΗΝΗ
ΕΡΜΗϹ•
ΥΔΡΗΧΟΟϹ
ϹΕΙΡΙΟϹ

[1] Arabisten verweise ich auf Sūra 6, 99; Ṭarafa 5, 25 (Seligsohn 2, 25, S. 53); Lisān 5, 326ff., speziell da 326 ult. 329 paen. 330, 3. 331 unten. Über unsern Chaḍir allerlei 332.

[2] Wright's *Apocryphal Acts of the Apostels* S. 173 (vgl. Übersetzung S. 147).

[3] Bonnets Ausg. Kap. 2. Daß die Thomasakten ursprünglich syrisch geschrieben sind, der griechische Text eine Übersetzung ist, steht fest. Vgl. Burkitt in *Journ. of the Theolog. Studies* 1, 280ff.

Der Herausgeber, dessen mir nicht zugängliches Buch Ancient Sinope, Baltimore 1906, nach einer freundlichen Mitteilung Cumonts nur eine äußerliche Zusammenfügung seiner älteren Studien über den Gegenstand ist, also auch diesen Aufsatz nur wiederholt, macht dazu Anmerkungen über den Dienst des Helios-Sarapis, der Selene und des Hermes in Sinope und erschließt aus der Inschrift weiterhin einen Kult der Themis, des Hydrachoos (so!) und des Sirius ebendort. Eine Widerlegung bedarf diese Art von Erklärung nicht. Die Hauptsache hat Robinson, so nahe sie liegt, offenbar übersehen: das Akrostichon ΘΗϹЄΥϹ, das den Namen dessen geben will, der die Inschrift machte oder (was von vornherein wahrscheinlicher ist) dem sie gilt. Man wird zu allernächst an den Namen eines Verstorbenen denken, der also auf die gleiche Art versteckt wäre wie der Name der Flavia in Kaibels epigr. 726 oder der des Alexandros ebd. 226 (in der letzteren Inschrift, gefunden bei Teos = CIG II 3123 wird der Wanderer geradezu aufgefordert, den im Akrostichon verborgenen Namen des Toten zu suchen). Das Akrostichon Theseus wird gebildet durch das Wort *Θέμις* und durch die Namen von Sonne und Mond und den des Planeten Merkur, durch den Namen eines Tierkreisbildes, des Wassermannes, und eines hellen, vielmehr des hellsten Fixsternes außerhalb des Tierkreises (also eines *παρανατέλλων ἀστήρ*), nämlich des Sirius oder Hundssternes. Das sagt ohne weiteres, in welche geistige Region die Inschrift führt: so gut sich viele ihr Horoskop ins Grab legen ließen (s. das Verzeichnis der bisher bekannten im Arch. f. Papyrusforsch. I 23), so gut ist es denkbar, daß einer sich etwas Ähnliches auch auf den Grabstein meißeln ließ. Allein es ist zu beachten, daß Reihenfolge und Auswahl der Gestirne hier durch den Namen Theseus von vornherein bestimmt waren; und zu einem Akrostichon mit diesem Namen waren von sämtlichen Planeten und Tierkreisbildernamen n u r die hier vorkommenden brauchbar, da alle andern mit nicht verwendbaren Anfangsbuchstaben beginnen. Nur *Σκορπίος* hätte statt *Σείριος* eintreten können; wenn also doch der letztere gewählt ist, so mußte er sicherlich im Horoskop des Theseus etwas Besonderes bedeutet haben, z. B. als der Stern, der gerade bei seiner Geburt aufging oder auch kulminierte.

Ist nun die ganze Reihe dieser Götter von Helios bis Seirios herunter am Himmel zu suchen, so wird auch *Θέμις* dahin gehören. Entweder ist das Wort *Θέμις* gesetzt statt *Δίκη* = *Παρθένος* (beides paßte ja durch den Anfangsbuchstaben nicht ins Akrostichon): die Gleichsetzung von Mutter und Tochter wird niemand befremden, der sich an den soviel weitergehenden astrologischen Synkretismus etwa im Gedicht des Donatianus auf die Caelestis Virgo, saec. III p. Chr. (CIL VII 759 = Bücheler Anthol. lat. II

n. 24), erinnert (vgl. auch E. Maaß, Jahrb. Archäol. Inst. XXI 1906, S. 104). Oder *Θέμις* ist für ihre andere Tochter oder die Tochter der Dike, für *Νέμεσις* gesetzt, die übrigens in späterer Zeit auch die Wage trägt; *Νέμεσις* aber kommt bei den Astrologen nicht selten als ein anderer Name des Planeten Saturn vor (Achilleus Isag. c. 17 p. 43 Maass: *τοῦ Κρόνου ὁ ἀστὴρ λέγεται Φαίνων παρ' Ἕλλησι, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Νεμέσεως ἀστήρ*; ebenso Vettius Valens 2, 22 Kroll; Rhetorius Aegyptius im Catal. codd. astrol. VII 214, 17; Anonymus ebd. I 168, 25; vgl. auch Bouché-Leclercq, L'astrologie gr. 94, 2). Was vorzuziehen ist, ließe sich bei einem Horoskop nicht entscheiden; die Reihenfolge der Gestirne ist durch den Namen Theseus bestimmt, ergibt also nichts. Aus dem gleichen Grunde aber würde folgen, daß die Bedeutung der einzelnen Gestirne für das Horoskop des Theseus sich nicht ermitteln ließe: es war ihnen ja ihre Reihenfolge durch den Namen Theseus vorgezeichnet, so daß die Stellung der einzelnen Planeten am Himmel bei der Geburt, also das Horoskop, daraus nicht zu ersehen wäre.

Aber ist es überhaupt ein Horoskop? Es wäre mindestens ein merkwürdiger Zufall, wenn gerade die Planeten und Sternbilder, deren Anfangsbuchstaben ΘΗϹЄΥϹ ergeben, bei der Geburt dieses Theseus die entscheidende Rolle gespielt hätten; geradezu danach benannt hat man den Neugeborenen wohl auch schwerlich. So liegt eher eine etwas andere Spekulation zugrunde: der astrologische Aberglaube läßt den Mann in seinem Namen die Anfangsbuchstaben von sechs Gestirnen finden, und daß er sich eben deswegen in ihrem Schutz fühlt, das wird die vorliegende Inschrift sagen wollen; etwa wie die Milesier in der bekannten Inschrift am Theater die sieben Erzengel, die zwar keine Planeten sind, aber doch noch nach dem Planetenglauben vokalisiert werden, durch Zeichen darstellen und dann anrufen (Deißmann, Licht aus dem Osten 328 ff.). Nun läßt sich wohl auch entscheiden, wer *Θέμις* ist: gewiß eher die *Παρθένος* als der böse Stern des Saturn. Die drei Planeten Helios, Selene, Hermes, auf die das ΗϹЄ des Namens weiterhin führte, sind jedenfalls nicht unfreundlich; Hydrochoos, den das Υ ergab, ließ sich als Ganymedes denken (s. den Index meiner Sphaera unter Ganymedes; besonders bemerkenswert ist das direkte Vorkommen des Namens Ganymedes in einem Horoskop, dem des Titos Pitenios, Greek Pap. Brit. Mus. I 136, col. 6) und verhieß also Liebeserfolge (dadurch wird nebenbei wohl auch Pap. Lond I 121, v. 293 zu erklären sein: *ἐπικαλεῖς τὸν <Ἥλιον> ὑδρηχόῳ: εἰς φίλτρον*). Und endlich für das letzte Ϲ in ΘΗϹЄΥϹ empfahl sich natürlich *Σείριος*, der stolzeste Fixstern des Himmels, viel mehr als der böse Skorpion; auch ist für den *Ἀστροκύων* (= *Σείριος*) zumeist gute Deutung bei den Astrologen überliefert

(Teukros in meiner Sphaera p. 45: ὁ Ἀστροκύων φοβεροὺς ἐν πολέμοις ἢ βασιλεῖς ἢ καὶ ἀρρωστίας δηλοῖ). Ein Mann, dem sein Name so schöne Hoffnungen gab, konnte sich schon eine solche Inschrift gönnen. Man sieht, sie ist ein recht merkwürdiges Denkmal nicht nur für den astrologischen, sondern ebenso auch für den akrostichischen (Dieterich, Abraxas 165; Rh. Mus. 56, 94f.) und für den Namensaberglauben, der sich sonst in Spielen wie der Ψῆφος Πυθαγόρου und ähnlichem gefiel.

Heidelberg **F. Boll**

## Apollon Didymaios in Attaleia in Pamphylien

Adolph Wilhelm hat in seinen Beiträgen zur griechischen Inschriftkunde 1909, 196 nr. 169 eine von W. Ramsay in Attaleia in Pamphylien aufgefundene Inschrift neu behandelt und in diesem Programm für ein vom 14. bis 23. Mai zu feierndes Fest eine *πανήγυρις τοῦ Ζιζύφου* erkennen wollen, die sich an die Blüte des heilkräftigen Baumes Zizyphus vulgaris (heute *τζιτζυφιά*) geknüpft habe. So scharfsinnig auch diese Vermutung des ausgezeichneten Epigraphikers ist, trotzdem scheint mir in der Tat seine Aufforderung zur Aufstellung einer besseren zu berücksichtigen zu sein, da sich vielleicht eine einfachere Lösung finden läßt.

Die Inschrift beginnt mit den Worten:

*Ἄρχε[ται] ἡ πανήγυρις*
*τοῦ ΖΙΖΥΦΟΥ κατὰ*
*τὸ θεῖον ψήφισμα ἀπὸ τῆς*
*πρὸ α' εἰδῶν Μ[α]ίων ἕως*
5 *τῆς πρὸ ι' Καλ. Ἰουνίων κτλ.*

Zu dieser Lesung bemerkt Ramsay: 'This inscription was exceedingly hard to read, as the letters are very feint and badly formed. The name of the feast is therefore very doutful, especially the *Φ*.' Danach sind wir berechtigt in dem Wort *ΖΙΖΥΦΟΥ* den drittletzten Buchstaben zu ändern: ich schlage vor *ΖΙΖΥΜΕΟΥ* = *Διδυμέου* zu lesen, indem ich noch ein *Ε* einschiebe, sei es daß es der Steinmetz vergessen hat, sei es daß es heute verschwunden ist. In diesem Namen verbirgt sich dann natürlich der Name des Apollon von Didyma, wobei auf die durch Cyriakus überlieferte Inschrift aus Milet (Bulletin de corresp. hellén. I 1877, 288, 65 = Dittenberger Sylloge[2] 424; dazu O. Jessen bei Pauly-Wissowa V 443) verwiesen sei, die die Form *τοῦ Διδυμέου Ἀπόλλωνος* = *Διδυμαίου* bezeugt. Die Form *Ζίζυμοι* statt *Δίδυμοι* entspricht ganz der *Ζιζιμήνη* für *Δι(ν)δυμήνη*, wofür Kretschmers Sammlung in seiner Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache 196 zu vergleichen ist. Wir hätten also

diese Inschrift zu den wenigen Zeugnissen zu stellen, die die Verehrung des Apollon von Didyma auch außerhalb Milets beweisen. Mir scheint das *θεῖον θέσπισμα* Z. 3 auch gerade für ein Apollonfest vortrefflich zu stimmen.

Halle a. S. **O. Kern**

---

Inschrift von Magnesia am Maiandros. Auf einem Pfeiler im Süden der Agora ist, wahrscheinlich zur Zeit Hadrians, mit sauberen Zügen die Inschrift eingemeißelt: *Τόπος ὑπηρετῶν οἰκοδόμων ἐπὶ Πωλλίωνος τοῦ ἀρχιερέος καὶ γραμματέος* (Nr. 239). Auf der Rückseite desselben Pfeilers stehen von der Hand eines Christen geschrieben die Worte *κακὰ τὰ ἔτι του*, denen ein Kreuz vorangestellt ist. Erst kürzlich hat mir mein Freund Vas. Leonardos in Athen den Sinn dieses Zusatzes erschlossen, der uns in die Kämpfe zwischen griechischer Religion und Christentum führt, etwa in jene Zeit, als in unmittelbarer Nähe des Tempels der Artemis Leukophryene die erste christliche Kirche Magnesias eben errichtet war. Denn offenbar werden die Jahre des *ἀρχιερεὺς καὶ γραμματεύς* von einem Christen verflucht, wobei man sowohl an das antike *πολλὰ τὰ ἔτη* (Dittenberger Orientis graeci inscript. sel. n. 653; cf. p. 553) als auch an den neugriechischen Gruß zum Geburtstage *πολλὰ τὰ ἔτη* oder *ἔτη πολλά* (E. Curtius Sitzber. Berl. Akad. 1887 S. 156) erinnert wird.

Halle a. S. **O. Kern**

---

## Ein irokesisches Märchen

Mohawk-Erzählung von John Ojijatekha Brant-Sero

Die Irokesen merken wohl auf die Tierrufe, da in diesen das *orenda* (die Zauberkraft) des Tieres stecke. In dieser Meinung legen sie dem Tierruf einen Menschensinn bei und halten mit dem Tiere Zwiesprache: und das ist der Anlaß zu vielerlei Märchen gewesen, bei denen es allemal um genaue Nachahmung und Deutung eines Tierrufes geht.[1] Wer also den Tierruf recht nachahmt — so darf man folgern — kann das *orenda* gewinnen und den Zauber üben. Brant-Sero war so freundlich, uns während seines Besuchs im Berliner Museum für Völkerkunde ein solches Märlein in der Ursprache und in der englischen Übersetzung aufzuschreiben. Die Worte, auf die es ankommt, sind in der Übersetzung deutlich gemacht. Freilich kann das geschriebene Wort

---

[1] Mündliche Mitteilung von Brant-Sero (eines Vollblut-Mohawk-Indianers, der schon manche Beiträge zur Kunde seines Stammes geliefert hat), vergleiche Hewitt *Orenda and a definition of religion, Americ. Anthrop.* 1902 p. 40. Auch Hewitt ist Indianer, Irokese (Tuskarora).

die getreue Naturnachahmung nur unvollkommen wiedergeben. Ich bemerke, daß auch das Wort *oh-gwarha* (*wararon-ouaraon-skwara* in den anderen irokesischen Mundarten) d. i. Ochsenfrosch, Lautnachahmung ist.

Kaniengahaka[1] akarah

Akarah kigaken? — hih-heh![2] — yagongwe yaken enska yo-de rah-don deyago da-wea-ri hat-tye-a-tya-dak ya-ago kedoth oh-gwarha tha-ha-da-di. Oksa ok ne yagongwe wa-i-ron: „sa wi rayen ken?" „Klu'k!" oh-gwarha wa-honron. „Do ni sa wi rayen?" yagongwe wa-e-rih wanondon. „Dyoh douh!" oh-gwarha tha-ha-ri wahseragoh.

People-of-the-hunt[1] story

„Shall it be a story from me?" — „Hih-heh[2] (hear, hear)!" — Once upon a time a woman was on a journey. She came to a river. A Great Frog spoke up. Immediately the woman inquired: „Have you any children?" „Kluk (yes)!" replied the frog. „How many children have you?" the woman further inquired. „Dyoh douh (nine)," the Great Frog made reply.

Berlin **John Loewenthal**

---

[1] = Mohawk, vergl. J. O. Brant-Sero *Dekanawideh* in *Man,* London 1901 no 134 p. 166, außerdem Webb-Hodge *Handbook of Americ. Ind.* p. 921 s. v. *Mohawk.*

Kaniengehaga ist wörtlich „die am Orte des Feuersteins" d. h. „die im Osten"; im Gegensatz dazu die Erie d. i. eri'e [yeñresh (im Huronischen) = keñ'räks (im Tuskarora) = der Puma] d. i. „die am Orte des Puma" (Hewitt in *Handbook* s. v. *Mohawk,* s. v *Erie*) d. h. „die im Westen".

Der Osten ist nämlich der Ort des Gottes tawískaraa, tawiskaráno d. i. „der Feuerstein", „kalter Feuerstein", „er, der aus Hagel und Eis gemacht ist", „der Schloßen- und Hagelbringer" (Hewitt in *Proc. of the Amer. Ass. f. the Adv of Science* 1896 p. 349). Da er das Morgengrauen ist, ist er der eine Herr des Ostens.

Der Herr des Westens ist der Puma, der als Westwind am Westhimmel zu verweilen hat, den Herbst bewirkt und die Sonne durch sein Brüllen vor der eintretenden Nacht warnt (Converse *New York State Mus. bul.* 125 p. 38).

Mohawk = mohaunk (im Narragansetischen) „sie essen sie (sc. die Menschen)" d. i. „die Menschenfresser".

[2] ein zischender Ruf, durch den der Erzähler Schweigen und Aufmerksamkeit verlangt, ohne besonderen Wortsinn.

---

[Abgeschlossen am 18. Juni 1910]